

Bespr. v. Nowacki Stsch. Lit. Zt. 1891 nr 23. — 6 Juni.

Das vierte Buch Esra

auf seine Quellen untersucht

von

Richard Kabisch,

Lizentiat der Theologie.

Exy 558 Ah



Göttingen,

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1889.

Das vierte Buch Esra

auf seine Quellen untersucht

von

Richard Kabisch,

Lizentiat der Theologie.

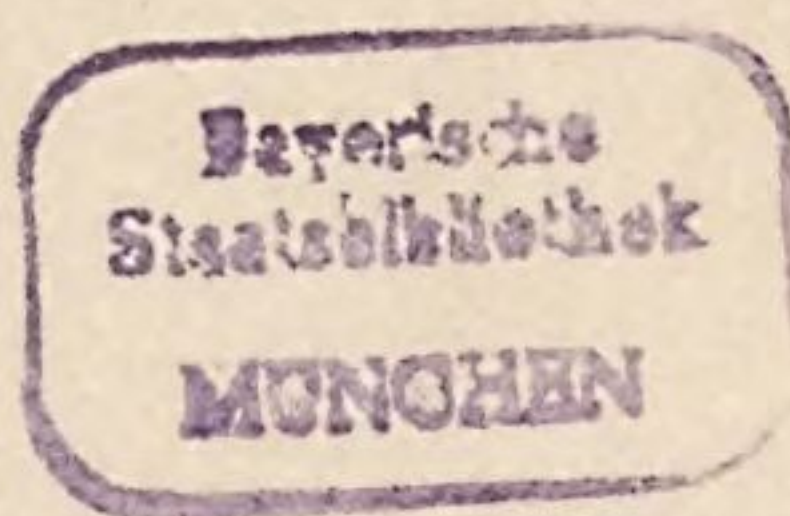
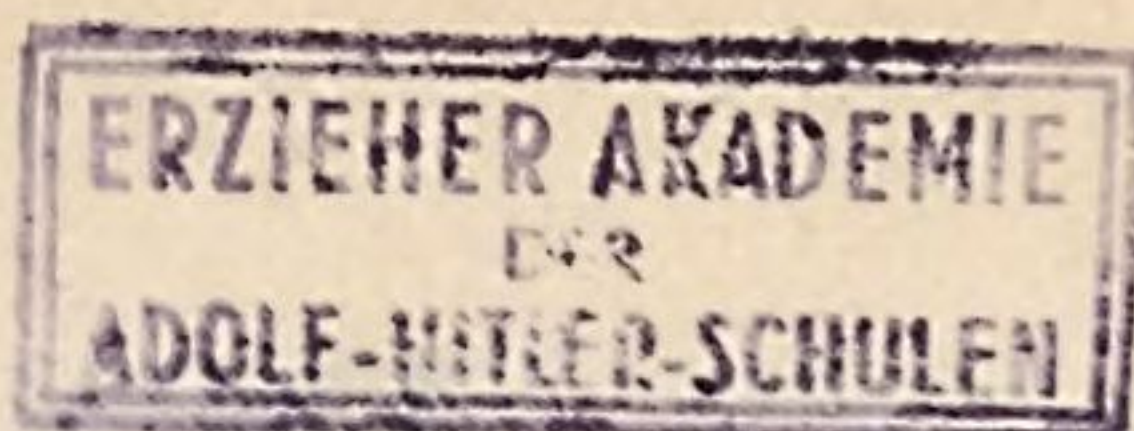


Göttingen,

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1889.

F



Q 15 957

Meinem Vater,
dem
Pastor Albert Kabisch
in
Dersekow bei Greifswald

gewidmet.

Vorwort.

Bei der Voröfentlichung der vorliegenden Untersuchung ist mir eine grosse Schwierigkeit nicht verborgen geblieben. Es ist einem textkritischen Unternehmen dieser Art, sonderlich auf dem Gebiet der Theologie, eigen, dass es nicht Selbstzweck ist, sondern lediglich dem Historiker die Überzeugung beibringen will, er dürfe bei Darstellung des betreffenden Zeitabschnittes, — in diesem Fall des neutestamentlichen Zeitalters — auf diese Quelle nicht als auf eine einheitliche bauen, sondern müsse den Gedankengehalt der Einzelquellen säuberlich sondern und den Epochen bzw. Geistesfamilien zuweisen, denen jede einzelne entstammt. Um aber zu solcher Überzeugung zu gelangen bzw. ihr Gegenteil sachgemäss erweisen zu können, ist nötig, dass jener den textkritischen Teil nicht nur flüchtig überlese, sondern an der Hand des Textes ebenso sorgfältig durcharbeite, wie der Verfasser selbst; und mit einem solchen Anspruch bei einem nichtkanonischen Buch aufzutreten, ist allemal misslich. Der Spezialforscher wird sich nun freilich dieser Arbeit nicht entziehen können, — nur dass er sie dann nicht bloß an einigen willkürlich gewählten Seiten, sondern an dem ganzen Buch durchführe; den weiteren Kreisen muss ich schon zu Danke verpflichtet sein, wenn man den Ausführungen des ersten, kritischen Abschnitts nur so weit mit Aufmerksamkeit folgt, um den Eindruck zu gewinnen, dass hier in den verschiedenen Teilen des Esrabuches Weltanschauungen nebeneinander ausgesprochen sind, die sich geradezu ausschliessen und die Sonderung verschiedener Quellen gebieterisch fordern. Das anschaulichere Bild der Einzelquellen und die geschichtliche Bedeutung ihrer Aussonderung wird man dann im zweiten, darstellenden Abschnitt gezeichnet finden.

Als Text ist der Untersuchung die Ausgabe von Fritzsche, *Libri v. t. pseudepigraphi selecti*, Lips. 1871, zugrunde gelegt; doch sind die orientalischen Versionen, der Syrer nach der lat. Ausgabe von Ceriani, die übrigen nach Hilgenfeld, *Messias Judaeorum*, durchgängig verglichen worden.

Noch bedarf meine Stellung zur Apoc. Joh. einer erklärenden Bemerkung. Es liegt in der Natur der Sache, dass ich in Einzelpunkten auf sie des öfteren vergleichungsweise habe bezugnehmen müssen, und bei dem gegenwärtigen verwickelten Stand ihrer kritischen Beurteilung war das nicht ohne Schwierigkeiten. Wenn ich amende als Standpunkt das Buch Spitta's gewählt habe: „Die Offenbarung des Johannes, Halle 1889“, so gilt das selbstverständlich nur für die Gesamtanschauung, nicht für die Einzelheiten. Dass jenes kanonische Buch eine grosse Summe jüdischer Bestandteile birgt, kann wohl, wie die Dinge heut liegen, als festgestellt betrachtet werden; und die Zwiespältigkeit auch dieser jüdischen Bestandteile einerseits, die Ursprünglichkeit eines bedeutenden christlichen Grundstockes andererseits scheint Spitta mir überzeugend nachgewiesen zu haben. — Im übrigen wird ja das Gesamturteil über das IV. Buch Esra durch dasjenige über Apoc. Joh. nicht weiter beeinflusst.

Saarbrücken, den 7. October 1889.

Richard Kabisch.

Register.

- Abraham S. 49 ff.
 Actium, Schlacht bei 155.
 Adam 22. 32. 43. 47.
 Adlergesicht 93 ff. 158 ff.
 Alexandria 39. 134 f.
 Antonius 154.
 Apoc. Baruch 11. 19. 36 f. 61. 66.
 69. 86. 90. 98. 116. 122. 134. 149.
 Apoc. Joh. 2. 4. 11. 33. 36 f. 52.
 66. 68. 90. 134. 137. 144 ff.
 Arphad 80 f. 92. 103.
 Arzareth 113.
 Askese 140.
 Auferstehung 68 f. 156. 166 ff.
 Baruch 134.
 Behemoth 61.
 Blumenessen 13. 78 ff. 104. 139 f.
 Christen 64.
 Cor malignum 22 f. 29. 32 f. 143.
 —, Gefäß des Gesetzes und der
 Seele 142.
 Daniel 4. 11. 12. 15 ff. 19. 21. 31.
 54. 69. 156.
 David 86. 88 f.
 Dillmann 2. 100. 158 ff.
 Domitian 135. 159.
 Dualismus in S 135.
 Ebioniten 79.
 Edomiter 51.
 Eiche 115 f.
 Eisenmenger 27. 43. 47. 61. 117.
 140. 155 f.
 Esau 42. 49 ff. 58.
 Esra, der Priester 7.
 Essener 79. 139.
 Eva 28.
 Everling 28.
 Ewald 3. 6. 62. 125.
 Fastenwochen 11 ff. 21. 30.
 Flavierdynastie 38. 159 ff.
 Fritzsche 25. 144.
 Galba 160.
 Geburtswunder 54.
 Geistsubstanz 140.
 Gerichtstag 75.
 Gfrörer 1. 28. 158. 163 f.
 Glaubensgerechtigkeit 72. 141.
 Gottessohn 120.
 Gutschmidt 2 f. 37. 64. 84. 89. 151.
 Harnack 54.
 Henoch 16 f. 19. 34. 54. 69. 98.
 121. 137. 147.
 Herodes 154 f.
 Hilgenfeld 3. 25. 51. 78.
 Himmlisches Jerusalem 65. 75. 80 f.
 83 ff. 105. 106 ff. 117.
 Hölle 70.
 Jakob 42. 49 ff.
 Jeremias 134.
 Jeremiel 33 f.
 Inspiration 118 f.
 Isaak 49 f.
 Korintherbr. 36. 48. 55.
 Lebensbücher 54.
 Leviathan 61.
 Lichtstoff 121. 136 ff.
 Lichtwelt 140.
 Lucius 139.
 Lücke 2 f. 37. 80.
 Lukasev. 69. 114.
 Materie, das böse Prinzip 140.
 Matthäusev. 20. 36. 69. 144 ff.
 Menschensohn 98. 106. 145 f.
 Messias 65 ff. 96—100. 105 ff. 120.
 153. 155 f. 165 ff.
 —, von S abgelehnt 48 ff.
 Moses 117 f.
 Nebukadnezar 6. 84.
 Nero redivivus 38.
 Noack 2. 64.
 Oktavian 154.
 Otho 160.

Paradies 66. 70. 75.
 Paulus 42. 46. 134. 143.
 Phaltiel 19 f. 103.
 Philo 25. 138.
 Platonismus 139.
 Posaune 36 f. 55 f.
 Prädestination 33.
 Psalmen Salomo's 99. 146. 167 f.
 Pythagoräismus 139.
 Ramiel 11.
 Rom 39. 94 ff. 105 f. 123. 133.
 Römerbrief 42.
 Sadduzäer 64.
 Salathiel qui et Esdras 6 ff.
 Salomo 86. 88 f.
 Sammael 27 f.
 Schnapp 2.
 Schürer 1. 54. 68. 139. 167.
 Seelenkammern 34. 39.
 Serubabel 7.
 Sinai 23. 42. 141.
 Sodommeer 39. 151. 158.
 Spitta 2. 33 f. 46. 54. 137. 143 ff.
 Tausendjähr. Reich 56. 65 ff. 146.
 Tempel 86 ff.
 Test. XII. patr. 2. 86. 126.
 Therapeuten 139.

1. Thess. 46. 55. 69.
 Tobias 89.
 Unsterblichkeit der Seele 75. 108.
 Uriel 5. 10 f.
 Vespasian 38. 154.
 Via altissimi 30. 136 f.
 Vischer 2.
 Vitellius 160 f.
 van der Vlis 27. 29. 42. 78.
 Volkmar 4. 12. 24—26. 29. 35. 42.
 48 f. 59 f. 76 f. 103. 118.
 Wellhausen 167.
 Weltübel 31 f.
 Wieseler 6.
 Zehn Stämme 105. 107. 112. 114.
 Zeichen des Weltendes 36 ff. 51 ff.
 Zeloten 99.

Der Text der Quelle E, den der
 R in 4 getrennten Abschnitten
 bringt, — 5, 1 ff.; 6, 12 ff.; 7, 26
 — [6, 17]; 8, 63 — 9, 13 — findet
 sich hergestellt im wesentlichen
 auf S. 36—40, 51—59, 67—70,
 75 f.



Erster Abschnitt.

Die Quellenscheidung am IV. Buche Esra.

Einleitung.

Eschatologische Schriften sind historische Quellen von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Selten bei einer anderen Gelegenheit wird die Geistesrichtung eines Volkes, einer religiösen Gemeinschaft, die Art, wie das Leben, die sittlichen und Kulturaufgaben, die Stellung des Menschen im Weltganzen aufgefasst wird, lebendiger und unmittelbarer zutage treten, als bei der begeisterten Ausmalung des Seligkeitsideals und bei der zusammenhängenden Erörterung, wann und wo man dasselbe erreichbar denken dürfe. Die apokalyptische und pseudepigraphische Literatur des Judentums der beiden Jahrhunderte, welche die Geburt Christi einrahmen, ist indessen trotz der umfassenden Materialsammlungen, welche z. B. von Gfrörer u. a., namentlich in neuerer Zeit von Schürer geboten sind, für die Rekonstruktion des geistigen Lebens jener Zeit noch nicht genugsam ausgenutzt worden. Der Grund liegt zum grossenteile in dem Nimbus des Geheimnisvollen und Rätselhaften, der über dieser Literatur ausgebreitet ist. Es hat lange Zeit in der Behandlung dieser Schriften fast als Grundsatz gegolten, dass man an sie, was die Beurteilung eines geordneten Gedankenzusammenhangs und eines einheitlichen Inhalts betreffe, nicht denselben Massstab anlegen dürfe, wie an andere Bücher; und es ist wohl gar (z. B. von Beyschlag) als eine Unzartheit, als ein Mangel von poetischem Verständnis ausgelegt worden, wenn man offenbare Inkonzinnitäten und Widersprüche, statt sie als dichterische Lizenzen und entschuldbare Ungenauigkeiten zu übergehen, festhielt und ihren Ursprung aus Einem Kopf und Einer Feder anzweifelte. Die Folge davon war, dass klare Zukunftsbilder, klare religiöse und religiös-metaphysische Grundbegriffe, die man

hätte herausstellen können, hätte man sich entschlossen, den Lehrbegriffen der einzelnen Bestandteile ins Gesicht zu sehn, durch eine verkehrte Harmonistik verwischt und unklar gemacht wurden. Neuere Detailuntersuchungen, wie die der Testamente der XII Patriarchen von Schnapp, der Offenbarung Johannis von Völter, Vischer und Spitta haben, wie man auch im einzelnen über die Resultate urteilen mag, jedenfalls das zur genüge bewiesen, wie innerhalb eines apokalyptischen Buches durch eine saubere Scheidung des Zusammengehörigen vom Fremdartigen aus Einem verworrenen, dunklen und widerspruchsvollen Lehrbegriff mehrere klare, in sich wohlgeordnete und -geschlossene herausgeschält werden können. Das aber ist gerade für die in Frage kommende Literatur ausserordentlich notwendig. Denn bei der grossen Verschiedenheit des Weltbildes, die zu tage treten musste, je nachdem bei dem Zusammentreffen der jüdischen Religion mit den Resultaten griechischer und hellenistischer Philosophie das eine oder das andere Moment das Übergewicht bekam, war auch für die Saat des Christentums, die dort hineinfiel, ein weit verschiedener Boden geschaffen; und um die einzelnen Gestaltungen des Urchristentums, namentlich soweit sie im N. T. niedergelegt sind, verstehen zu können, wird eben eine genaue Beurteilung des Weltbildes, das ihnen zugrunde liegt, erforderlich sein. Darum sind wir der Meinung, es werde eine genauere kritische Sichtung und Prüfung dieser Bücher auf die Einheitlichkeit ihrer Zukunftshoffnung und Weltklärung nicht als hyperkritischer Leichtsinn, sondern als notwendige Vorarbeit zur genaueren Umschreibung der an den verschiedenen Orten, zu den verschiedenen Zeiten und in den verschiedenen Bildungskreisen dieser Epoche herrschenden, supranaturalistisch oder naturalistisch gerichteten Weltbetrachtung aufgefasst werden.

Speziell diejenige Schrift, welche unter dem Titel „Das IV. Buch Esra“ sich in die Literaturgeschichte eingeführt hat, ist schon mehrfach zum Gegenstand eingehenderer Untersuchungen gemacht worden. Auch Zweifel an ihrer ursprünglichen Einheitlichkeit sind bereits laut geworden. Von einzelnen christlichen Zusätzen, die als solche von selbst erkennbar waren, auch zumteil nur in der lat. Übersetzung sich fanden, wie in 7, 28 der Name Jesus, und die sehr bald als Interpolationen ausgeschieden sind, haben Lücke¹⁾, Noack²⁾ und Gutschmid³⁾ das Adlergesicht teils ganz, teils in einzelnen Partien angefochten, Dillmann⁴⁾ dagegen die Deutung desselben als Resultat

¹⁾ Offenb. Joh., S. 144—212.

²⁾ Urspr. des Christentums, Bd. I, S. 341—363.

³⁾ Die Apok. des Esra und ihre später. Bearbeitgn. (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1860, S. 1—81).

⁴⁾ Über das Adlergesicht in der Apoc. des Esra. 1888.

christlicher Überarbeitung zu erweisen versucht. Ewald¹⁾ meinte, die Länge des Werks, die mit der gewöhnlichen Ausdehnung apokalyptischer Schriften so wenig übereinstimmte, sei Ursache geworden, dass einzelne Stücke von späteren Händen gestrichen, und dadurch Lücken in dem Zusammenhang entstanden seien. Die Gründe, welche zu diesen verschiedenen Beurteilungen des Buches führten, waren wenig oder nie der Betrachtung des widerspruchsvollen Gedankengehalts entnommen, sondern zogen teils die Komposition und Anlage des Ganzen, teils zerstreute chronologische Daten, die offenbar nicht miteinander zu reimen waren, inbetracht. Das hat denn auch zur Folge gehabt, dass die Meinungen über die Bestimmung der Abfassungszeit kaum bei einem Buch so weit auseinandergehen, wie hier. Während die einen vom Adlergesicht ausgehn und das teils auf 217 n. Chr. (Gutschm.), teils auf 90 n. Chr. (Gfrörer, Lücke, Dillmann u. a.), teils auf 31 v. Chr. (Hilgenfeld²⁾) deuten, darnach dann aber auch das ganze Buch bestimmen wollen (mit Ausnahme von Gutschmidt), giebt z. B. Schürer³⁾ den Kanon an, dass nach dem Gesamtinhalt des Buches der Zeitpunkt nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus festgehalten und darnach die Deutung des Adlergesichts eingerichtet werden müsse. — Aus dieser bunten Lage der Dinge ist jedenfalls dies zu ersehen, dass der Inhalt des Buches wohl thatsächlich aus etwas heterogenen Elementen zusammengesetzt sein muss, wenn je nach der Betonung des einen oder des andern so verschiedene Resultate zutage gefördert werden. Wir werden nun das Problem nicht durch wahllose Heraushebung einzelner Momente, sondern durch ein kritisches Durchgehn des ganzen Buches zu lösen suchen und dabei die formellen wie die sachlichen, die kompositorischen wie die positiv theologischen Momente in gleicher Weise berücksichtigen. Die Grundanschauung, zu der wir auf diesem Wege gelangen, ist die, dass in ein grösseres Hauptbuch, das unter dem Pseudonym Salathiels vorlag, von einem Redaktor drei kleinere Apokalypsen bzw. apokalyptische Stücke und ein historisches Stück unter dem Esrapseudonym hineingearbeitet und zu einem Esrabuch gestaltet sind. Erst nachdem wir so auf kritischem Wege die einzelnen Bestandteile festgestellt haben, werden wir in einem zweiten Abschnitt bei Gelegenheit der Zeichnung des geschichtlichen Bildes, das aus den einzelnen Quellen zu gewinnen ist, die verschiedenen chronologischen Daten näher ins Auge fassen.

Es würde nun der Umfang der Untersuchung weit über dasjenige Mass hinausgeführt werden, welches man einer Be-

¹⁾ Gesch. d. Volkes Isr. VII, 3. Aufl., S. 69—83.

²⁾ Jüd. Apokalyptik, S. 185—242.

³⁾ Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, II, S. 646—661.

handlung apokryphischer Schriften zuzugestehen pflegt, wenn wir die detaillierte Durcharbeitung der Textgestalt, welche durch die redaktionelle Umgestaltung hergestellt worden ist, bis ins einzelste durchführen wollten. Haben wir uns trotzdem in den ersten Visionen darauf eingelassen, so geschah es, um einerseits in das Verfahren des Redaktors wenigstens im Prinzip einen Einblick gewinnen zu lassen, andererseits um zu zeigen, dass unsere Gesamtanschauung von dem Buch nicht auf einer leichtfertigen Behandlung der kritischen Einzelfragen beruhe.

Die Einteilung der Schrift in ihrer jetzigen Gestalt ist nach Volkmar¹⁾ eine sehr einfache. „Wie Daniel und Johannes ihre Zukunft enthüllenden Mahnschriften in 2 Teile geteilt haben, so hat dies auch der 3. Apokalyptiker gethan“, d. i. eben unser Esra. Der 1. Teil soll reichen von 1, 1 — 9, 25, d. h. bis dahin, wo der Seher auf das Blumenfeld geschickt wird, und das Fasten in Blumenessen übergeht; der zweite von 9, 26 — 14. Der erste enthält wesentlich Theodizee, der zweite wesentlich Zukunfts-offenbarung, jedes in 3 Visionen gegeben, woran sich im 2. Teil noch die siebente als Schlussvision anschliesst als „die Besiegelung des ganzen Buches, das von dem zu Gott erhobenen Esra ganz gleicherweise stamme, wie die 24 Schriften der öffentlichen Bibel selbst“. Indessen ganz so einfach will die Stoffverteilung bei näherer Betrachtung doch nicht erscheinen. Dem ersten Teil, von dem Volkmar spricht, ist die Zukunftsoffenbarung genau so wesentlich, wie die Theodizee; oder vielmehr, beide fallen zusammen, denn die Theodizee besteht in der Zukunftsoffenbarung. Die Frage ist die: wie kann Israel, das erwählte Gottesvolk, so jämmerlich unter die Füße der Heiden getreten sein? Und die Antwort: sieh nicht auf die Gegenwart, der Ausgleich liegt in der Zukunft. Das Eintreten dieser Zukunft wird dann nach und nach in allen Einzelheiten geschildert: Messiaswehen, Messiasreich, jüngstes Gericht. So kommen denn auch in dem sog. zweiten Teil keineswegs durchweg neue Offenbarungen über die Zukunft, die ja vielmehr eigentlich im ersten schon erschöpft sind. Was soll denn auch noch neues gebracht werden, wenn jene 3 Teile der Eschatologie zu ihrem Rechte gekommen sind? Die Zionvision auf dem Blumenfelde hat vielmehr nur einen erläuternden, illustrierenden Wert. Die Existenz und das dereinstige Erscheinen der himmlischen Stadt war dem Esra (nach dem jetzigen Text) bereits bekannt aus 7, 26; 8, 52; nur soll er, was dort vorübergehend gestreift worden, noch deutlich und eingehend mit eigenen Augen betrachten und so als bleibenden Eindruck von den ihm gegebenen Offenbarungen dies glänzende, hoffnungsfrohe Bild einer

¹⁾ Handb. der Einl. in die Apokryphen, II. Abt.: Das vierte Buch Esra, Tüb. 1863.

schönen Zukunft mitfortnehmen. Und gar die beiden Träume, von dem Adler und dem Mann auf dem Felsen, so ohne weiteres als harmlose Fortsetzung der begonnenen Zukunftsoffenbarungen oder gar als deren Kern ansehen zu wollen, dürfte vollends nicht angehn. Zunächst sind sie schon durch ihre Form, als Träume, wesentlich von allem vorausgegangenen verschieden. Der Verkehr, in dem der Apokalyptiker bisher mit den oberen Mächten gestanden hat, ist ja schon ein viel unmittelbarer gewesen: wenn er betete, kam einfach der Engel Uriel und eröffnete ihm, was er zu wissen begehrte, bei besonders wichtiger Gelegenheit (6, 17) auch wohl Gott selbst; und wie er Zion schauen soll, geht die Verwandlung einfach vor seinen Augen vor sich, und der Engel braucht nur wieder zu erscheinen, die glänzende Stadt als das himmlische Jerusalem zu bezeichnen und ihn zum Eintritt einzuladen. Das ist doch eine sehr praktische und bequeme Art der Belehrung, und es ist unschwer einzusehn, zu welchem Zweck denn noch der grosse Apparat der Traum-bilder und Auslegungen erforderlich war, um Dinge zu melden, die — das ist wenigstens bei dem zweiten Traum der Fall — bei Gelegenheit der früheren Enthüllungen ganz bequem hätten mitgenommen und direkt erzählt werden können. Und der Inhalt selbst ist noch bedenklicher. Ist denn das, was in den Träumen offenbart wird, etwas absolut neues? Ich denke, von dem Erscheinen des Messias sei ein recht deutliches Bild im 7. Kap. entworfen worden, ebenso von dem Untergange der feindlichen Menschen der Endzeit und von der Teilnahme am Messiasreich. Esra ist vollständig darüber im Klaren, wann, wem und wie der verborgene Gottessohn erscheinen werde, und diese neuen „Zukunftsoffenbarungen“ sind, soweit sie schon dagewesenes berichten, überflüssig, soweit sie dem schon dagewesenen widersprechen — und das ist beim Adlergesicht vornehmlich der Fall —, anfechtbar. Wir werden also, wenn wir eine vorläufige Gliederung des Stoffes im Grossen geben wollen, zu sagen haben, der 1. Teil unseres Buches giebt eine jüdische Theodizee mit Hülfe von Zukunftsoffenbarungen in 3 Visionen oder richtiger in dreigeteilter Belehrung durch den Engel Uriel; darangeschlossen ist eine Erscheinung des bereits angekündigten himmlischen Jerusalem. Der 2. Teil giebt zwei von der Zukunft des Messias handelnde Traumgesichte, deren Beziehung zu dem Inhalt des vorausgegangenen vorerst noch nicht klar ist. Ob die sog. 7. Vision, die Erfüllung E.'s mit Geist von oben zwecks Niederschreibung seiner 94 Offenbarungsbücher mit dem 1. oder dem 2. Teil in näherer Verbindung steht, wird sich erst im Laufe der Untersuchung zu ergeben haben.

Fassen wir nunmehr die vorliegende Form des 1. Teils näher ins Auge.

1.

Die erste Vision; äussere Einkleidung.

Nach der Einleitung liegt im 30. Jahre des Untergangs des Staats „Salathiel, der auch Esra heisst“, in schweren Gedanken auf seinem Bett in Babylon. Nach seinem ersten Gebet erscheint Uriel, giebt ihm die ersten Aufschlüsse und verheisst nach 7tägigem Fasten deren Fortsetzung (5, 12). Esra erwacht, ist schwer erschöpft, wird von dem Engel gestärkt, hat „in der 2ten Nacht“ das Gespräch mit Phaltiel und fastet dann 7 Tage, dem Engelgebot gemäss.

(*Das Pseudonym.*) Schon in diesem ersten Abschnitt erheben sich, was die Form seiner Einkleidung betrifft, bedeutende Schwierigkeiten. Zunächst ist ja „im 30. Jahre des Unterganges des Staats Salathiel, der auch Esra heisst“, ein ganz ungeheuerlicher Begriff. Ehe wir auf die beliebten exegetischen Operationen eingehn, die es mit Zahlen und Namen nicht genau nehmen und meinen, der Verf. habe damit nur allgemeine Andeutungen geben wollen, stellen wir die Sache deutlich vor. Das 30. Jahr nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar, — denn diese kann füglich nur gemeint sein, — war das J. 558 v. Chr. Esra bekam durch Arthahsachta i. J. 459/8 die Erlaubnis, nach Jerusalem zu ziehen, also gerade 100 Jahre nach dem hier angegebenen Termin. Wie kam der Apokalyptiker dazu, sein Pseudonym in eine Zeit zu versetzen, die nach allgemeiner Kenntniss von einer ganz anderen, älteren Generation belebt war? Ewald (Gesch. Isr., VII, S. 65) appelliert an die zu jener Zeit einreissende Ungeschichtlichkeit der rabbinischen Gelehrten. Allein die Ungeschichtlichkeit dieser Klasse, — und dass der Verfasser unseres Buches in der That zu ihr gehört habe, wird noch deutlich gemacht werden, — bestand denn doch nicht in einer Ableugnung und Umänderung von Dingen, die jeder kannte, sondern in einer Erdichtung und Ausschmückung von Personen und Ereignissen, von denen niemand nichts wusste. Zudem war gerade Esra eine sonderlich beliebte und, wie die Schlusskapitel zeigen, mit hoher Autorität bekleidete Persönlichkeit. Keinem Schriftgelehrten würde es eingefallen sein, den ersten Schluss der Babelgefangenschaft von Kores und die Person des Esra von Arthahsastah zu trennen. Und einem selbstständigen Schriftsteller, der seinem Pseudonym Ansehn und die Anerkennung der Echtheit verschaffen wollte, musste überhaupt daran gelegen sein, seine Schrift als unter Umständen entstanden darzustellen, die den bekannten Verhältnissen dessen, von dem sie herrühren sollte, entsprachen. Wieseler meint gleichfalls (Stud. u. Krit., 1870, II, S. 265), der Verf. habe

schwerlich im Ernst behaupten wollen, dass der alte Esra zu jener Zeit in Babel gelebt habe. Er habe sich eben deswegen zugleich mit Salathiel, dem Vater des Serubabel, der jener Zeit angehörte, und Esra, der 100 Jahre später lebte, identifiziert, um anzudeuten, dass er thatsächlich mit keinem von beiden identisch sei (S. 283). Das wäre in der That eine schöne Art, sein Buch zu empfehlen, das nur dadurch Autorität gewinnen und seine beabsichtigten Zwecke erreichen konnte, wenn es unbeanstandet als echt hingenommen werden mochte. Und wenn ihm aus irgend welchen andern Gründen die Zeit 30 Jahre nach dem Untergang Zions besonders gut passte, nun, so nötigte ihn ja kein Mensch, gerade den Esra als Maske zu nehmen. Es gab genug Leute in jener Zeit, deren Name Ansehen genug besass, um zur Unterlage eines Weissagungsbuches gemacht zu werden: Daniel und seine Genossen, Josua und Serubabel, oder, wenn man diese letzteren nicht wählen mochte, weil ihr Name sofort mehr an das Ende, als an die Dauer der babylonischen Gefangenschaft erinnerte, eben der Vater Serubabels, Salathiel! Das 14. Kap. ist vollends nicht als Grund für die Wahl des Esra anzuführen, da ein solcher Beschluss für die Autorisierung der gegebenen Aufschlüsse garnicht nötig war; was er aus direktem, unmittelbarem Gespräch mit dem Engel des Herrn erfahren, konnte er ohne weiteres so aufschreiben, dafür brauchte es jene Veranstaltung nicht mehr; wie denn Ewald die Bemerkung gemacht hat, jenes Stück sei nur angefügt, um noch die zunächst ganz abliegende Frage von der Schriftinspiration zu behandeln und doch noch etwas wenigstens von der wirklichen Geschichte des angeblichen Verfassers zu bringen.

Dagegen ist in der That die in dem 1. Teil vorausgesetzte Situation diejenige des 30. Jahrs nach der Zerstörung Zions. Schon dass diese Zahl 3, 29 noch einmal genannt ist, um die Zeit anzugeben, die der Verf. bereits in Babylon verbracht hat, sollte Grund zu der Ansicht geben, dass sie nicht zufällig gewählt ist. Innere Gründe kommen in Menge dazu. An und für sich war es misslich, für ein apokalyptisches Buch, in dem der Untergang Zions nach seiner Begründung in der Weltordnung untersucht werden sollte, einen Zeitpunkt auszusuchen, der von jenem erschütternden Ereignis fast 1½ Jahrhunderte getrennt war, ja, in dem die eigentliche Knechtung des Volkes bereits lange ein Ende erreicht hatte, und die ersten Schritte zur Wiederherstellung des Gemeinwesens vor Jahren geschehen waren. Solche Bedenken machten die Wahl des Esrazeitalters unmöglich. Die übrige Situation ist dementsprechend. Was dem Manne, der in Babylon auf seinem Lager liegt und mit Uriel sich unterhält, das Herz beschwert, ist vor allem die völlige Auflösung des jüdischen Volkes und Gemeinwesens. Jahve hat das sündigende Volk in die Hände seiner Feinde gegeben; das

findet er begreiflich, nur hat er sich gefragt: ist Babylon besser als Zion und deswegen zu seiner Herrscherin bestimmt? Aber er hat selbst die Deportation mitgemacht (! 3, 29), und wie er nach Babel kommt und sieht, dass die Sünden hier noch grösser sind, als in Jerusalem, und das 30 Jahre mitansieht, da erst kommt ihm die Frage: wie konnte dann Gott uns diesem Volk hingeben? Lieber hätte er uns wenigstens mit eigener Hand züchtigen sollen! (5, 30). Besonders das ist ihm unerklärlich, dass Gott diese seine Feinde ungestraft lässt, in Überfluss, sein Israel knechtend (3, 30 ff.). Das ist doch unmöglich die Situation des Esra, zu dessen Zeit das Strafgericht an den Unterdrückern Jakobs durch die Perser lange vollzogen und von einer eigentlichen Knechtung durch seine Widersacher gar keine Rede mehr war. Überhaupt hätte sich, wenn ja zu seiner Zeit noch Unterdrückung da war, sein ganzer Zorn nicht gegen Babel, die Zerstörerin Jerusalems, sondern gegen die Perser richten müssen. Gar in der Rede, die der Seher Kap. 10 dem klagenden Weib hält, kommt nach der Darstellung der Unglücks-scenen, die das elende Volk hat erleben müssen, als Schlusseffekt: „Und das allerschlimmste ist das mit dem Panier Zions, denn das Panier ihres Ruhms ist nun fortgenommen, und sie ist in die Hand derer gegeben, die uns hassen“. Zu Esra's Zeit aber war schon fast 100 Jahre lang das Panier Israels auf Zion wieder aufgepflanzt und die Stadt nicht mehr in den Händen der Feinde.

Ebenso unmöglich, wie die Zeit Esra's für den ersten Teil des Buches, ist seine Person. Abgesehen davon, dass bei Nennung seines Namens in noch höherem Grade, als bei Josua und Serubabel, der Umstand eintreten musste, dass man an den wiederhergestellten, zweiten Tempel erinnert wurde, statt an den zerstörten, der nach unserm Buch durch den himmlischen seinen Ersatz finden sollte, passt das wenige, was von Personalien vorkommt, garnicht auf ihn, namentlich nicht auf den Esra der pharisäischen Tradition, dem wir im 14. Kap. begegnen. Dass Esra mit der Deportation 588 nach Babylon gekommen sei (3, 29), wird in der That niemand „im Ernst behaupten wollen“. Im 4. Kap. klagt er V. 23 ff. über die Unterdrückung des Volkes und den Untergang des Gesetzes und fragt, was denn aus dem Namen Jahve's, der dem Gottesvolk beigelegt worden, noch werden solle, wenn das so weiter gehe; und er erhält die Antwort: wenn Du lange genug lebst, wirst du es selbst zu sehen bekommen, denn das Ende naht, und das Gute kann erst kommen, wenn diese Unglückswelt vorüber ist. Also nicht etwa eine Wiederherstellung des Gesetzes oder gar des Kultus durch Esra, wie Kap. 14 sie im Auge hat und die Geschichte davon weiss, sondern: habe nur Geduld, bis zum Ende muss alles noch so bleiben, wie es ist, aber das Ende kommt auch bald,

du kannst es selbst noch erleben. Und nun denke man sich gar die Schlussvision in Kap. 14 als so ununterbrochene Fortsetzung des im ersten Teil gegebenen Anfanges, so hat Esra in Babylon, während Zion in Schutt und Trümmern liegt und die Zerstörer Jerusalems ungestört ihres Sieges geniessen, das Gesetz promulgiert und ist von der Erde entrückt worden; denn 14, 13 f. zeigt, dass 14, 49, wenn auch nicht von dem Verf. der Schlussvision geschrieben, so doch durchaus in seinem Sinne gedacht ist. Für die ganze Wirksamkeit Esra's in Jerusalem bliebe also garkein Platz, die ganze Scenerie, die für den schriftkundigen Gelehrten, ja für jeden Juden aus dem Volk die Person des Esra umgab und sie so populär gemacht hatte, wäre gar nie dagewesen. So unerhörte Schilderungen durfte sich denn doch der kühnste Apokalyptiker nicht erlauben, — und grosse Kühnheit der Darstellung lässt sich dem Verfasser unseres ersten Teils noch garnicht einmal nachsagen —; gewisse Dinge standen in der Überlieferung fest, an denen zu rütteln jedermann schlecht bekommen wäre; und darunter stand die Neuordnung des jüdischen Kultus und Gemeinwesens zu Jerusalem durch Esra in erster Linie. Es ist also das klar: die 3 Unterhaltungen mit dem Engel Uriel in den 3 Fastenwochen ebenso wie die Zionserscheinung in Kap. 9 und 10 setzen diejenige Situation voraus, die mit dem 3, 1 angegebenen Zeitpunkt i. J. 558 v. Chr. genau passt, und die Person Esra des Schreibers ist als Subjekt dieser Offenbarungen unmöglich. Nun wäre freilich noch denkbar, dass der Verf. einen anderen Esra im Auge gehabt und ihn mit dem als Serubabel's Vater bekannten Salathiel, als zu gleicher Zeit lebend, identifiziert habe. Und in der That ist nach Neh. 12, 1 ein Priester Namens Esra bereits mit Josua und Serubabel nach Jerusalem zurückgekehrt. Allein dass von ihm die Apokalypse nicht herrührend gedacht sein soll, beweist doch die Schlusserzählung Kap. 14 zur genüge. Wie dort unfehlbar der bekannte Esra der Held der Erzählung ist, so muss er es auch hier sein; und das geht eben nicht.

Es muss also ein anderer für ihn als Empfänger der Uriel-offenbarungen substituiert werden; und da lässt denn die Einleitung 3, 1 nicht im Zweifel, dass man eben an Salathiel selbst zu denken hat. Schon dass es heisst „Salathiel, der auch Esra heisst“, sollte stutzig machen. Denn war thatsächlich nicht Salathiel, sondern Esra als Maske gewählt, wie das Buch im weiteren Verlauf den Anschein erwecken will, so war doch Esra der geläufige und Salathiel der Beiname, und es musste also umgekehrt heissen. Auf Salathiel passen denn aber auch die vorausgesetzten Umstände ebenso gut, als sie auf Esra nicht passen; was aus dem bereits gesagten von selbst erhellt. Das hat auch Wieseler (a. a. O. S. 284) schon erkannt, wenngleich er die Frage, warum es denn nicht bei Salathiel geblieben, und

durch Einführung des Esra diese Zwittergestalt geschaffen sei, nicht erörtert. Etwa, um jene Geschichte von der Abfassung der 94 Bücher noch bringen zu können? Die hängt ja so wenig mit unserer eschatologischen Abhandlung zusammen, dass Ewald auf jenen Gedanken kommen mochte, sie sei nur ehrenhalber angefügt, um den eigentlichen Esra nicht so ganz links liegen zu lassen. Oder weil der Name Salathiel's nicht berühmt genug war, als Schild einer Apokalypse zu gelten? Wem verdanken denn Namen wie Daniel, Baruch und Henoch ihre Berühmtheit? Doch auch nur den rabbinischen Erzählungen, die an ihre Person geknüpft, und den Offenbarungen, die ihnen in den Mund gelegt wurden. Dieser Literatur wäre es ein leichtes gewesen, auch Salathiel zu derselben Zelebrität zu verhelfen. Übrigens ist die Art, wie er seine Enthüllungen erhält, ganz seiner Person angemessen: nicht wie bei Baruch, der als Erbe des prophetischen Geistes Jeremia's galt, „geschieht das Wort des Herrn zu ihm“, oder wie Henoch, der entrückte, schaut er die himmlischen Dinge an Ort und Stelle, sondern auf seinem Lager in Babylon liegend erzielt er durch anhaltendes Gebet, dass Uriel zu ihm gesandt wird und ihn belehrt. Endlich war zur Empfehlung seiner Schrift die Figur des Salathiel immer noch brauchbarer, als eine Zwittergestalt, bei der jeder Leser sich sagte: hier spricht jemand, der nie existiert hat. Keine einzige Apokalypse lässt sich angeben, die, wenn sie überhaupt ein Pseudonym wählt, nicht eine bestimmte Person namhaft machte, die als wirklicher Verfasser angesehen werden konnte; denn das war eben erforderlich, um den beabsichtigten Mahnungen oder Belehrungen durch Anerkennung ihrer Echtheit die gewünschte Autorität zu verleihen.

Wir gelangen also zu dem Resultat, dass die Einführung des Esra in der ursprünglichen Absicht des Verfassers nicht gelegen haben kann, sondern als Resultat redaktioneller Überarbeitung zu betrachten ist. Als Grund für diese Operation können wir vorläufig noch nichts anderes angeben, als dass sie mit Rücksicht auf spätere Stellen geschehen sei, wo Esra Subjekt war und nur er Subjekt sein konnte. Der Fortgang der Untersuchung wird zeigen, ob sich diese Beobachtungen durch den Inhalt der Apokalypse bestätigen.

In der weiteren Ausmalung der historischen Situation wird nun also berichtet, dass jener Salathiel, als er in dem genannten Jahr auf seinem Lager lag, über dem Anschauen der Verödung Jerusalems und der Üppigkeit Babels von schweren Gedanken sei ergriffen worden und sich im Gebet an Gott gewandt habe mit der Frage, wie denn dies Missverhältnis aufgeklärt werden könne. Darauf antwortete „ein Engel, der zu ihm gesandt wurde, mit Namen Uriel“, solche Wissbegier sei unstatthaft, da sie die Grenzen des Erlaubten überschreite; gleichwohl lässt

er sich nach kurzer Wechselrede herbei, die gewünschten Aufschlüsse zu geben, und nun entspinnt sich das Gespräch, das den Inhalt der ersten Offenbarung bildet.

(*Die Einführung Uriels.*) An dieser Erzählung ist auffallend die merkwürdig kurze und oberflächliche Einführung des Engels Uriel. Wenn sonst eine Offenbarung durch eine Mittelsperson oder durch ein Aufschliessen der überirdischen Welt erfolgt, so geschieht das doch, dem wunderhaften Charakter des Ereignisses gemäss, mit einigen einleitenden Worten, die von dem Auftreten des überirdischen Faktors berichten; vgl. die Engellerscheinung im 10. Danielkapitel, das doch mit seinen 3 Fastenwochen unserm Verf. vorbildlich war, ferner Dan. 8, 15 ff., die ersten Engelvisionen der Apc. Baruch, das Auftreten des Engels Ramiel ib. 55, 3, das des Messias und der die Offenbarung vermittelnden Engel in der Apoc. Joh., und so überall, wo nicht, dem Prophetencharakter des Empfängers gemäss, ohne Vermittelung „das Wort des Herrn an ihn geschieht“. Wer die apokalyptische Literatur kennt, fühlt sich merkwürdig berührt von diesem ‚respondit ad me angelus‘, wo das erstmalige Auftreten desselben in einem Relativsatz abgemacht ist. Das geschieht selbst bei den beiden folgenden Malen nicht, wo der Engel zur Fortsetzung der begonnenen Offenbarungen erscheint; vgl. 5, 31: ‚Et factum est, cum locutus essem sermones istos, et missus est angelus ad me, qui ante venerat ad me praeterita nocte‘; und 7, 1: ‚Et factum est, cum finissem loqui verba haec, missus est ad me angelus, qui missus fuerat ad me primis noctibus‘. Demgegenüber ist eine solche beiläufige Erwähnung seines ersten Erscheinens fast undenkbar; man erhält den Eindruck, dass hier entweder eine Abkürzung vorliegt oder schon einmal von Uriel die Rede gewesen sein muss.

(*Drei Fastenwochen.*) Dazu kommt folgende Erwägung. Am Schluss des Abschnittes erhält der Seher die Weisung: „Si oraveris iterum et ploraveris, sicut et nunc, et ieiunaveris septem diebus, andies iterato horum maiora“. Dem entspricht 5, 20: „Et ego ieiunavi diebus septem ululans et plorans, sicut mihi mandavit Uriel angelus“; — worauf dann die zweite Offenbarung erfolgt. Am Schluss derselben heisst es wiederum 6, 31: „Si ergo iterum rogaveris et iterum ieiunaveris septem diebus, iterum tibi renuntiabo etc.“; worauf 6, 35 als Einleitung der dritten Offenbarung folgt: „Et factum est post haec et flevi iterum, et similiter ieiunavi septem diebus, ut suppleam tres hebdomadas, quae dictae sunt mihi“. Hier liegt es klar auf der Hand, dass die vorliegende Gestalt des Esrabuches nicht die ursprüngliche sein kann. In der letztzitierten Stelle ist von dem Vollmachen der 3 Fastenwochen die Rede, gemäss der Weisung, die Salathiel empfangen. Da ist das zunächst in die Augen fallende, dass von einer solchen Weisung nirgends die Rede gewesen ist. Der Engel ist erst zweimal bei ihm gewesen und hat jedesmal von

7 Tagen gesprochen, eine Äusserung von 3 Wochen ist nie gefallen. Das hat ausser Ewald u. a. auch Volkmar bemerkt, und er ist dadurch auf eine ganz absonderliche Idee verfallen. Das Subjekt, welches dem Seher die 3 Fastenwochen vorgeschrieben hat, soll nicht etwa der Engel Uriel sein, der von den einzelnen Wochen geredet hat, sondern das Buch Daniel. Dieses sei mit seinen 3 Fastenwochen vor der Hauptvision Kap. 10 für unsern Verfasser vorbildlich gewesen (was ja offenbar der Fall ist), und da derselbe „die Biblia V. T. nicht bloß als ein abgeschlossenes Buch vor sich, sondern auch als eine Gottesoffenbarung an Jeden im Auge hatte“, so konnte er von diesen tres hebdomades, die er ebenfalls zu wählen durch Daniel sich veranlasst sah, sagen: „*quae mihi dictae sunt*“. „Denn nur durch Daniel, nicht durch den Engel Esra's war dies gesagt.“ Und Ewald wird hart angelassen, dass er oberflächlich genug gewesen sei, das nicht lange schon bemerkt zu haben. Ich muss gestehn, dass mir dieser Gedankengang ebenfalls zu kühn ist. Welche Vorstellung zunächst, dass der Verfasser so vollständig sollte aus der Rolle gefallen sein, dass er plötzlich in dem mihi nicht Salathiel oder Esra, sondern sich selbst als Subjekt dächte! Oder lag etwa auch jenen zweien die Bibel so als abgeschlossenes Ganzes vor, dass sie sich durch Daniel verpflichtet fühlten, ebenfalls 3 Wochen zu fasten, um dann die „Hauptvision“ zu empfangen? Zudem ist die Sache denn doch garnicht so; vor der „Hauptvision“ wird geradesogut nur 7 Tage gefastet, wie vor den andern, sie ist in dieser Beziehung vor den andern garnicht ausgezeichnet; bei Daniel dagegen ist gerade die „Hauptvision“ selbst von allem andern durch die 3 Wochen Trauer getrennt. Das schlimmste indessen, was Volkmar garnicht bemerkt, ist dies: wenn wirklich das „*quae mihi dictae sunt*“ nur auf Daniel zu beziehen wäre und keinen diesbezüglichen Befehl des Engels erheischte, so wäre doch wenigstens nötig, dass die 3 Wochen selbst eingehalten würden; das ist aber garnicht der Fall, sondern so, wie der Text jetzt vorliegt, werden im Ganzen nur 14 Tage gefastet, nämlich von der ersten bis zur zweiten und von der zweiten bis zur dritten Vision je 7 Tage. Die aethiop. Version liest bereits am Schluss der ersten Offenbarung 2, 21 „*et ieiunaveris iterum VII diebus*“, entweder aus Gedankenlosigkeit oder mit Rücksicht auf die 3 Wochen, die mit der dritten Vision voll werden sollen; die andern Texte haben hier das iterum nicht, und mit Recht, denn nach der vorhandenen Gestalt des Buches ist vor der ersten Vision nicht gefastet worden. Indessen ist nach dem Gesagten völlig klar, dass in der That ursprünglich auch vor ihr ein 7tägiges Fasten muss vorausgegangen sein. Ewald sucht die Schwierigkeit so zu lösen, dass er vor 6, 77 (arabischer Verszählung) einen Abschnitt setzt, der auch durch den hier schroff

wechselnden Gedankengang bedingt sei; hier sei ein Gehen und viertes Kommen des Engels Uriel und dazwischen das dritte Fasten ausgefallen. Allein selbst wenn das aus andern Gründen möglich wäre, so wäre die Schwierigkeit damit auch noch nicht gelöst, ja sie wäre erst recht gross geworden; denn durch das Fasten, das vor dem dritten Kommen Uriels abschliesst, soll ja die dritte Woche schon voll werden. Wir müssen also dabei bleiben, dass die vermisste Fastenwoche vor der ersten Vision ausgefallen ist. Und das ist auch nach der ganzen Anlage der Apokalypse mit Bestimmtheit zu fordern. Wozu denn das zweite und dritte Fasten, wenn es vor der ersten Offenbarung nicht nötig war? Dass das Fasten hier nicht bloss als die landläufige Begleitung des Gebetes auftritt, zeigt einmal die lange Dauer desselben und sodann das Blumenessen, in das es vor der Erscheinung des himmlischen Jerusalems umgewandelt wird. S. die Ausführungen darüber im Folgenden. Die Vergleichung mit Daniel fordert das gleiche. Die 3 Fastenwochen dort hat der Verfasser für sich herübergenommen, nur dass er nicht eine einzelne, sondern eine dreigeteilte Offenbarung vorhatte, und deshalb nicht die ganze Fastenzeit voran- und die Engelbelehrung hinterdreinstellte, sondern an dem Schluss jeder einzelnen Fastenwoche jede einzelne der 3 Engelbelehrungen erfolgen liess.

(*Ein Stück vor der 1. Offenbarung ausgefallen.*) Haben wir damit die Unentbehrlichkeit einer Fastenwoche vor der ersten Offenbarung konstatiert und zugleich das „*quae mihi dictae sunt*“ als mit Notwendigkeit auf eine entsprechende Weisung des Engels zurückzuführen erwiesen, so ist nunmehr für die flüchtige Einführung Uriels bei seinem Auftreten 4, 1 die Erklärung gefunden. Die Frage kann nur die sein: ist die erste Erscheinung, wo der Auftrag zu dreiwöchentlichem Fasten gegeben wurde, bereits früher vor sich gegangen, vor dem grossem Gebet in Kap. 3? Dann wäre auf sie die erste Fastenwoche erfolgt, und 4, 1 könnte als ursprünglich stehen bleiben, nur das „*cui nomen Uriel*“ wäre natürlich als redaktioneller Zusatz zu streichen. Oder aber das erste Gebet hat den Engel herbeigerufen, dann ist die erste Erwähnung der 3 Wochen, das Absolvieren der ersten Woche und das zweite Auftreten des Engels an unserer Stelle fortgefallen und von dem Redaktor durch den Vers 4, 1 ersetzt worden.

Nun ist das letztere an und für sich wenig wahrscheinlich. Das Buch ist in der Weise angelegt, dass jeder einzelne Teil der dreifachen Offenbarung, wie durch eine Fastenwoche, so durch ein längeres Gebet eingeleitet und gewissermassen veranlasst wird. Für die Form dieser Gebete ist Daniel 9, die Einleitung zu der Aufklärung der 70 Wochen des Jeremias, Muster geworden: mit einem Rückblick auf das, was Gott an Israel gethan hat, wird eine Beleuchtung seines gegenwärtigen kläglichen Zustandes verbunden und daraus die Veranlassung für

die an die göttliche Weisheit zu richtende Frage genommen. Dieser Anlage gemäss muss also am Ende der 1. Fastenwoche vor dem die erste Offenbarung beginnenden Auftreten Uriels mit Notwendigkeit eine entsprechende Äusserung Salathiels erfordert werden. Wollten wir also Kap. 3 vor diese Fastenwoche setzen, so müsste immerhin vor Kap. 4 ausser dem oben angegebenen auch noch dies Einleitungsgebet in Wegfall gekommen sein. Das wäre nun an und für sich wohl denkbar; allein der Inhalt der in Kap. 3 enthaltenen Worte Salathiels spricht dagegen. Er erfordert vielmehr den engsten Anschluss an das folgende, von dem er durch den Fortlauf des Gedankenganges garnicht zu trennen ist. Zwar liegt der Grund dafür nicht in den Anfangsworten Uriels 4, 3 ff., wie wenn diese, da sie den Wissensdurst Salathiels selbst als unstatthaft hinstellen, auch mit Notwendigkeit das erste sein müssten, was ihm auf seine Fragen erwidert wird. Kap. 5, 33 ff. geschieht ja noch einmal ganz dasselbe, obgleich ihm dort eigens befohlen worden ist, neuen Offenbarungen entgegenzusehn; und so wäre auch hier sehr wohl möglich, dass auf Kap. 3 das erste Erscheinen Uriels, eine anfangs ablehnende, dann zusagende Antwort, die Aufforderung zu dreiwöchentlichem Fasten, die erste Fastenwoche, ein zweites Gebet Salathiels und das zweite Kommen Uriels gefolgt sei, der dann doch noch einmal auf das Ungereimte in dem Verlangen Salathiels hingewiesen hätte, wie in Kap. 4 geschieht. Allein der Inhalt der von 4, 22 an folgenden Unterhaltung ist doch eben der, dass er genau dem Einleitungsgebet in Kap. 3 angemessen ist. In 4, 22—25 wird eben das rekapituliert, was in 3, 25—36 als die Summa der Zweifel des Sehers angegeben worden ist, nämlich die Frage, wie Israel, das Gottesvolk, den Heiden hat hingegeben werden können, die von dem Namen und den Geboten Gottes nichts wissen; und von 4, 26 an bis zum Ende der Vision erfolgt die Antwort darauf, dahin lautend, dass eben die gegenwärtige arge Welt die gegebenen Verheissungen nicht tragen könne, und dass der Ausgleich der Zukunft des Weltendes müsse vorbehalten bleiben. Dieser unmittelbare Zusammenhang zwischen Gebet und Offenbarung macht eine Trennung derselben unmöglich.

So sind wir genötigt, die erste Einführung Uriels mit der ersten Erwähnung der 3 Wochen und die Absolvierung der ersten Woche vor das Gebet 3, 4 ff. anzusetzen und die Hand des Redaktors, die wir in den Einleitungsversen schon gleich anfangs gefunden haben, noch einmal aufzusuchen. Rechnet man den V. 3, wie selbstverständlich, zum folgenden, und ebenso das vorhergehende von ‚et cogitationes meae‘ an wegen ihres engen Bezugs zu dem Gebet (3, 29 ff.), so bleibt die erste Hälfte von V. 1 zurück bis auf die Worte ‚super cubili meo recumbens‘; und hinter ihnen müsste der Platz sein, der dem aus-

gefallenen Stück angewiesen werden könnte. Indessen werden wir zur Fällung des definitiven Urteils erst schreiten können, wenn wir auch den Schluss der historischen Einrahmung dieses ersten Abschnitts untersucht haben werden.

(*Das ausgefallene Stück ein Traumgesicht.*) Nach beendetem Gespräch nämlich, das mit der Schilderung der Wirren der Endzeit schliesst, heisst es aus dem Munde Uriels: „Si oraveris iterum et ploraveris, sicut et nunc, et ieiunaveris septem diebus, audies iterato horum maiora“. Wie schon erwähnt, liest hier Aeth. 2, 21 „et ieiunaveris iterum VII diebus“. Nach der übrigen Gestalt des aeth. Textes, dem eben die (griechisch geschriebene) Arbeit des Redaktors zugrunde liegt, mussten wir das iterum dort als gedankenlosen Zusatz streichen; indessen ist nach unseren Ausführungen nunmehr klar, dass in dem ursprünglichen Text der Salathielapokalypse, in Analogie von 6, 31 allerdings ein ‚iterum‘ wird gestanden haben; denn es handelte sich darnach an diesem Ort in der That um das Antreten der zweiten Fastenwoche. — Jetzt aber folgt ein auf den ersten Blick als unmöglich sich darstellender Passus V. 14 f.: „Et evigilavi, et corpus meum horruit valde, et anima mea laboravit, ut deficeret. et tenuit me, qui venit angelus, qui loquebatur in me, et confortavit me et statuit me super pedes“. Also Salathiel erwacht, fühlt sich sterbensmatt und wird von einem hinzutretenden Engel gestärkt und auf die Füße gerichtet. Für die letztere Vorstellung ist offenbar tonangebend geworden, was mehrfach von Daniel nach empfangenen Offenbarungen berichtet wird. Die betr. Stellen lauten dort nach der LXX: 7, 15 f. (nach der Vision von den 4 Tieren und dem Menschensohn): „ἐφοριξε τὸ πνεῦμά μου ἐν τῇ ἔξει μου, ἐγὼ Δανιήλ, καὶ αἱ ὁράσεις τῆς κεφαλῆς μου ἐτάρασσόν με. καὶ προσῆλθον ἐνὶ τῶν ἐστηκότων κτλ.“ 8, 15 ff. (nach dem Gesicht von dem Widder) „καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἰδεῖν με, ἐγὼ Δανιήλ, τὴν ὄρασιν, καὶ ἐζήτουν σύνεσιν, καὶ ἰδοὺ ἔστη ἐνώπιόν μου ὡς ὄρασις ἀνδρός καὶ ἦλθε καὶ ἔστη ἐχόμενος κτλ. bis 18“. 10, 9 f. (nach der Erscheinung des glänzenden Mannes) „καὶ ἤκουσα τὴν φωνὴν τῶν λόγων αὐτοῦ, καὶ ἐν τῷ ἀκοῦσαί με αὐτοῦ ἤμην κατανευγμένος, καὶ τὸ πρόσωπόν μου ἐπὶ τὴν γῆν. κτλ. 10. 15 f. 17 b—18“. Die Englerscheinungen oder Traumgesichte rufen eine heftige Erschütterung in dem Seher hervor, und durch stärkende Einwirkung eines Engelwesens wird sie beseitigt. Es sind zumteil die Worte aus Daniel herübergenommen: horruit = ἐφοριξε, tenuit me = ἤψατό μου, statuit me super pedes = ἔστησέ με ἐπὶ πόδας; dem Sinne nach genau stimmt „anima mea laboravit, ut deficeret“ zu „οὐ στήσεται ἐν ἐμοὶ ἰσχύς, καὶ πνεῦμα οὐχ ὑπελείφθη ἐν ἐμοί“; und dass dennoch keine Stelle einfach kopiert ist, sondern die Ausdrücke hier und dort zusammengeholt, zeigt, dass keine bewusste Benutzung vorliegt, sondern

Daniel nur das Denken unseres Verf. so beherrschte, dass er Vorstellungs- und Ausdrucksweise desselben unwillkürlich zur eigenen machte. Allein damit ist die vorliegende Ausführung an diesem Platz und in diesem Zusammenhang nicht erklärt; denn was dort natürlich ist, ist hier unmöglich. Vor allen Dingen das *evigilavi*. Wie kann denn Salathiel erwachen, er ist ja garnicht eingeschlafen! Der Ausweg, als sei das nach 3, 2 wohl möglich und als selbstverständlich verschwiegen, ist nicht angänglich; denn das ganze Gespräch zwischen Uriel und dem Seher ist von Anfang, bis zuletzt als im Wachen gehalten gedacht. Abgesehen von 4, 48, wo Salathiel auf die rechte Seite des Engels tritt, also offenbar frei mit ihm verkehrt, ist dies nüchterne Wechselgespräch nicht im Stil apokalyptischer Träume gehalten. Der Unterschied zwischen jenem und diesen ist sehr klar illustriert in Dan. 9 vgl. mit 7 u. 8, wie auch in den einschlägigen Partien des Henochbuches; und auch in 4. Esr. selbst haben wir ja Träume, wie ein Apokalyptiker damit operierte. So wohlgefügt also der Zusammenhang ist von 3, 3 bis 5, 13, so unmöglich ist, dass im Anschluss daran von einem Erwachen Salathiels die Rede gewesen sei. Auch der weitere Inhalt von V. 14 führt auf eine andere Situation. Woher schreibt sich denn diese gewaltige Ermattung? Freilich ist am Schluss des Gespräch's von den letzten Wirren gesprochen worden; und so erscheint es in der That zunächst ganz plausibel, dass V. 14 die Wirkung der letzten Schilderung darstelle. Allein erstens war dem Salathiel bereits aus 4, 26 ff. bekannt, dass das Strafgericht ihn und sein Volk nicht treffen, sondern nur die Einleitung zu dem ihnen verheissenen Heil sein solle, sodass eigentlich mehr Grund zur Freude, wie zum Entsetzen vorlag bei der Ausmalung der kommenden Wehen, die ja nur die verhassten Feinde aus dem Wege räumen sollten; und dann rufen die beiden folgenden Abschnitte, die noch viel ärgere Dinge enthalten, anscheinend keinerlei ähnliche Wirkungen hervor. Es ist das auch nicht die Regel bei solchen einfachen Belehrungen. Man vergleiche nur das Buch Daniel, das zum Verständnis unseres Buches so lehrreich ist. Dort rührt das Verfallen der Gestalt des Sehers bzw. sein Schwachwerden am Schluss von Kapp. 7 und 8 teils von den Nachwirkungen des aufregenden Traums, teils aber und besonders, wie 8, 27 zeigt, davon her, dass er vergebens über dem auch nach seiner Deutung ihm als dem Manne der Vorzeit noch unverständlichen Inhalt des geschauten nachgrübelt. Von beidem kann hier nicht die Rede sein. Wo sonst aber eine auffallende Schwäche eintritt, geschieht es infolge des ersten erschütternden Eintritts hervorragender überirdischer Faktoren in den Verkehr mit dem der irdischen Welt angehörenden Menschen; so an allen den oben zitierten Stellen. Besonders bemerkenswert, weil mit unsern

Verhältnissen in auffallender Parallele, ist die Wirkung, welche die Erscheinung Gabriels dort ausübt. Bei seinem ersten Auftreten 8, 15 ff. im Traumgesicht, — denn in Kapp. 7 und 8 wird auch die Auslegung des Gesehenen als im Traum gegeben vorgestellt, wie aus 7, 15. 16 hervorgeht, — tritt ganz die reguläre Kraftlosigkeit bei Daniel ein; sein zweites Erscheinen dagegen 9, 21 geht ganz ohne Folgen vorüber, und auch am Schluss der dort von ihm gegebenen Belehrung, die einen ganz ähnlichen Anstrich hat, wie die Urielgespräche, wird nichts von weiteren Folgen bemerkt. Ähnlich liegt es in den Stellen Henoch 14, 13; 60, 2 ff.; 71, 2 f. verglichen mit den ruhigen Beobachtungen, die er an andern Orten macht, ohne bedeutend ergriffen zu werden. Apoc. Baruch kann nicht zum Vergleich herangezogen werden, weil die Dinge dort noch verwickelter sind, als im Esra; aber in unserem Buche selbst bieten diejenigen Stellen, wo die Situation der Entkräftung wiederkehrt, eine Bestätigung für unsere Anschauung von Sinn und Bedeutung derselben: 10, 27 f. ist sie die Folge der plötzlichen, unerwarteten Erscheinung des himmlischen Jerusalem, und 12, 3 sowie 13, 13 der aufregenden Dinge, die der Schlafende im Traum gesehen.

So sehen wir uns genötigt, die Situation, die 5, 13. 14 voraussetzen, so zu denken, dass Salathiel aus einem Traum erwacht, in dem er grosse und erschütternde Dinge gesehen hat. Beim Erwachen aufs tiefste entkräftet, wird er von einem hinzutretenden Engel gestärkt. Das erscheint widerspruchsvoll: ein Engel gehört ja selbst in die Klasse des Übernatürlichen, müsste also selbst angreifend auf die Nerven wirken; allein schon 10, 28 zeigt, ebenso wie die Danielstellen, dass darüber anders gedacht wurde: von wo die Entkräftung, von da die Stärkung. Bemerkenswert ist noch das *qui loquebatur in me*. Ceriani, Fritzsche etc. trennen das von *et confortavit me* durch ein Komma; und thatsächlich ist durch das Imperfekt kundgethan, dass das Reden nicht, wie das Kräftigen eine neu eintretende Thätigkeit des Engels ist, sondern zu seiner Charakteristik dient: „der Engel, der (fortwährend) zu mir sprach“¹⁾. Der Engel, der ihn stärkt, muss also auch im Traum zu ihm gesprochen haben. Dass das in den Augen des Apokalyptikers keine Inkonzinnität war, zeigt wiederum die Parallele bei Daniel 7—10, wo ebenfalls ein und dieselbe Engelgestalt (der εἰς τῶν ἐστηκότων 7, 16 ist jedenfalls auch als Gabriel zu denken) bald im Traum, bald in Wirklichkeit auftritt. Übrigens lässt sich ja auch das *evigilavi* und *qui loquebatur in me* unter keiner Bedingung trennen;

¹⁾ Vgl. dazu die Textveränderungen, die sich die orientalischen Versionen hier gestatten.

sodass der Wechsel zwischen dem geträumten und wirklichen Engel auf alle Fälle stehn bleibt.

Dadurch ist nun bereits ein Anhalt für den weiteren Inhalt des vorausgesetzten Traumgesichts gegeben. Salathiel hat geschlafen und eine erschütternde Vision gehabt, in der ein Engel eine Rolle spielte, der zu ihm sprach. Dass dieser Engel Uriel gewesen, wird aus der Parallele von 5, 15 mit 10, 29. 30 wahrscheinlich; andererseits macht die ganz der Anlage unserer Apokalypse entsprechende ungekünstelte Ähnlichkeit mit Daniel es äusserst glaubhaft, dass die in dem jetzigen Kontext unmögliche Stelle doch ursprünglich zu unserem Buche gehört habe; und so ist es nicht schwer, den ihr zukommenden Platz wieder ausfindig zu machen. Sie mit ihrem vorausgesetzten Traumgesicht passt genau in die Lücke hinein, die wir oben hinter 3, 1 offen lassen mussten, wo wir ein erstmaliges Auftreten Uriels und das dreiwöchentliche Fastengebot als zu ergänzen nachgewiesen haben. Salathiel ist eingeschlafen, was man von einem, der auf dem Lager liegt, ohnehin zunächst erwartet. Da hat er seinen schweren Traum gehabt, in dem das erste Erscheinen Uriels enthalten war. Die Aufforderung, durch Fasten und Beten sich auf eingehende Offenbarungen vorzubereiten, muss gleichzeitig oder am Schluss erfolgt sein. Ob zunächst nur 7 Tage vorgeschrieben oder gleich die 3 Fastenwochen genannt wurden, wird dahingestellt bleiben müssen, da nach 6, 35 allenfalls beides möglich ist; doch dürfte das letztere nach dem Wortlaut daselbst wahrscheinlicher sein. Salathiel ist dann (5, 14. 15) erwacht und arg erschrocken, wird aber alsbald von Uriel gestärkt, genau wie Dan. 8, 18 derselbe Gabriel den Daniel aufrichtet, dessen Anblick ihn zuboden geworfen. Hierauf hat dann gefolgt und ist durch die kürzende Hand des Redaktors zugleich mit dem Traumgesicht weggefallen die Fastenformel, entsprechend 5, 20: *et ego ieiunavi diebus VII etc.* Eine zwischengefügte Notiz über das Verschwinden Uriels war nicht nötig, denn hinter 5, 13; 6, 34; 9, 25 fehlt sie gleichfalls. Dagegen hat die folgende Vision, die der Redaktor zur ersten gemacht hat, begonnen: *Et factum est post dies septem, et cogitationes meae ascendebant super cor meum etc.*, entsprechend 5, 21 ff.; 6, 36 ff. Der Grund für das Wegfallen der Einleitungsvision dürfte kaum darin zu suchen sein, dass sie irgendwelche Dinge enthalten habe, welche der von dem Redaktor beabsichtigten Identifizierung von Salathiel und Esra hinderlich gewesen wären; er wird vielmehr einfach darin bestehn, dass dem zusammentragenden Bearbeiter, dem der Inhalt seines Stoffes wichtiger war, als dessen Einkleidung, die weitläufigere Schilderung der ersten Engelperscheinung für seinen Zweck überflüssig erschien. Freilich ist ihm dabei begegnet, dass die künstlerische Verteilung des Gegenstandes auf 3 Wochen des Fastens

und Gebets beschnitten und gestört, und eine spätere darauf zielende Notiz sinnlos wurde; allein solche Flüchtighkeitsfehler sind für diese Kompilatoren ebenso charakteristisch, wie verzeihlich, — verzeihlicher jedenfalls, als wenn sie selbstständigen Autoren begegnet wären.

Noch ist hinzuzufügen, dass in dem ausgefallenen Stück aller Wahrscheinlichkeit nach noch ein Ortswechsel vor sich gegangen ist. Einmal passen die ganzen Vorgänge von 4 an recht wenig zu der 3, 1 angegebenen Situation Salathiels als auf dem Lager liegend. Man sieht den Zweck dieser Situation nicht ein. Etwa, um die schweren Gedanken zu erklären, die sein Haupt bewegen? Es wäre möglich; allein gerade dafür wird diese Lage in der apokalyptischen Literatur sonst nicht gewählt. Man vergleiche Apc. Baruch und Daniel, die beiden Bücher, in denen gleichfalls Gebete des Sehers Offenbarungen veranlassen. Dagegen ist bräuchlich, dass diese Leute, wenn sie auf dem Lager liegen, einschlafen und Träume haben, so im Daniel, im Henoch und, wie nachgewiesen, auch in unserem Esra: das in cubili recumbere war eben nur für das folgende Traumgesicht berechnet. Auch der bereits erwähnte Stellungswechsel 4, 48 ist der Beibehaltung der anfänglichen Lage hinderlich. Nicht nur das Seitwärtstreten weist auf eine freie Stellung hin, sondern auch die von Uriel vorübergeführte Feuersäule und Regenwolke auf eine andere Umgebung, als die eines Schlafgemaches; denn sie ist ebensowenig bildlich zu verstehen, wie 6, 13 ff. das Erdbeben oder 10, 27 der Aufbau des himmlischen Jerusalem. Der Ort wird also vielmehr etwa vor der Stadt Babylon, ungefähr der Eiche des Baruch vor Jerusalem, Ap. Bar. 6, 1 u. ö. oder dem Thale Cedron ib. 21, 1 oder auch der Stätte entsprechend zu denken sein, an der Daniel 10, 4 seine Visionen empfängt; und das Gespräch findet, ebenso wie bei Daniel (10, 9—11 u. s. f.) und im Unterschied von 4. Esr. 14, 1 ff. nicht nur im Liegen oder Sitzen, sondern nach 4, 48 und 6, 13. 17 in freiem Verkehr, teils sitzend, teils stehend statt.

(*Das Phaltielgespräch 5, 16 ff.*) Nun wird auch der Vorfall erklärbar, mit dem nach 5, 16 ff. dieser erste Offenbarungsabschnitt schliesst. ‚Und es geschah‘ heisst es dort, ‚in der zweiten Nacht, da kam Phaltiel ein Volksoberster zu mir und sprach zu mir: wo warst du? Und warum ist dein Blick traurig? Oder weisst du nicht, dass dir Israel anvertraut ist in dem Lande ihrer Auswanderung? Darum stehe auf und koste Brot und verlass uns nicht, wie ein Hirt seine Herde in der Hand der bösen Wölfe‘. Dieser Passus stimmt genau mit unsern bisherigen Beobachtungen; denn er zeigt, dass Salathiel nicht dort ist, wo wir ihn nach 3, 1 vermuten mussten. Diese vorwurfsvolle Ansprache wäre doch nicht möglich, wenn Salathiel ganz ruhig, wie jeder ehrbare Bürger, des Nachts auf

seinem Bett gelegen hätte! Auf das ‚ubi eras‘ allein ist zwar kein Gewicht zu legen; denn es kann auch so verstanden werden, dass der Ankommende aus den erregten Mienen des andern geschlossen habe, es müsse ihm etwas besonderes zugestossen sein, und nun bestürzt frage: ‚Wo bist du denn nur gewesen?‘ Indessen das folgende zeigt deutlich, dass es so nicht gemeint ist, sondern dass man ihn thatsächlich gesucht hat, dort nicht gefunden, wo man ihn zu finden erwarten durfte, und nun geschlossen, er möge beabsichtigen, sich von seinem Volke zu trennen und sie zu verlassen, ‚wie ein Hirt seine Herde in der Hand der bösen Wölfe‘, — ganz analog dem Vorgang, der 12, 40 ff. berichtet wird. Die traurige Miene aber ist nicht der Grund für die Annahme, dass er fortgewesen sei, sondern sie wird erst nachher bemerkt; sie ist die ganz reguläre Begleiterscheinung des mit Fasten verbundenen Betens (cf. Matth. 6, 16). Endlich ist aus dem Wort Phalthiels ‚gusta panem‘ ganz klar, dass Salathiel bereits gefastet hat, wovon in dem jetzigen Text noch kein Wort gesagt ist. Wir können das nach unserer Wiederherstellung der ersten Fastenwoche nur bestätigen. — Salathiel weist denn den Phaltiel im Hinblick auf die bevorstehende Offenbarung bis auf 7 Tage von sich, — wobei wiederum zur Erwägung zu stellen ist, ob das ursprünglich in dieser abrupten Kürze geschehen ist. Man erwartet doch einige beruhigende Worte gegenüber den Besorgnissen des Obersten oder wenigstens eine einigermaßen zureichende Aufklärung über das gegenwärtige Verhalten Salathiels, etwa wie sie 12, 40 ff. gegeben wird. Phaltiel tritt auf und ab, man weiss kaum, wozu und warum. Wahrscheinlich ist dem Redaktor die Weitläufigkeit des historischen Rahmens wieder zu langweilig geworden, er hat weiter gewollt; wogegen den ganzen Vorfall auszulassen unrätlich erscheinen mochte, um nicht dem ganzen Offenbarungskomplex den Charakter eines historischen Ereignisses völlig zu rauben. Ebenso lag es nahe, wenn die Einleitungsvision und die erste Offenbarung in eins zusammengezogen wurden, die Wirkung des ersten übernatürlichen Ereignisses, die mit den Worten ‚et evigilavi etc.‘ gegeben war, an dem Schluss dieses ersten Abschnittes zu bringen.

So können wir die historische Staffage der Salathielapokalypse bis hierher kurz skizzieren. Im 30. Jahre der Zerstörung Jerusalems wird Salathiel in Babylon auf seinem Lager durch ein Traumgesicht erschüttert; — denn es wird nunmehr wahrscheinlich sein, das conturbare als Übersetzung des griechischen *συνταράσσειν* Dan. 7, 28 aufzufassen. Das Ende dieser Vision, in welcher der Erzengel Uriel vor den Seher tritt, ist, dass derselbe aufgefordert wird, (sich da und dahin zu begeben und) durch 3 wöchentliches (7 tägliches?) Fasten und Beten auf direkte Offenbarungen vorzubereiten. Darauf erfolgen an irgend einem

offenen Platz die dreifachen, jedesmal durch eine Fastenwoche und längeres Gebet eingeleiteten Enthüllungen. Die Ähnlichkeit in dieser Anordnung wie in der ganzen Auffassung von solchen Vorgängen mit Daniel liegt auf der Hand. Das erste, unvermittelte Herantreten der übersinnlichen Welt geschieht im Traum hier, wie dort; ausführliche, direkte Belehrungen in der Form des Gesprächs folgen darauf hier, wie dort; aber sie werden erst möglich durch eingehende Vorbereitung und Heiligung der betreffenden Person in der Form von Gebet und Fasten. Sogar die Fixierung der Fastenzeit auf 3 Wochen hat unser Verfasser beibehalten; wenngleich er durch die freie Verteilung seines Stoffs auf 3 mal 7 Tage wieder die Selbstständigkeit seiner Arbeit bekundet. — Wer unseren bisherigen Ausführungen gefolgt ist, wird zugeben, dass dieser Charakter des verwandtschaftlichen Verhältnisses auch in der äusseren Einkleidung des Ganzen, wie er bei Einzelbegriffen bereits mehrfach konstatiert wurde, eine Bestätigung unserer Auffassung von der Anlage der Salathielapokalypse bietet.

2.

Die erste Vision: Inhalt.

Der Inhalt, der in diesem von uns rekonstruierten Rahmen gegeben ist, gliedert sich in 4 Stufen: das Gebet Salathiels, der erkenntnistheoretische Streit zwischen ihm und Uriel, die allgemeinen Mitteilungen des letzteren über den Zukunftsplan Gottes, die spezielle Schilderung der Unglücksschläge als Vorboten des nahenden Weltendes.

(*Das Gebet 3, 4—36.*) Das Gebet ist anfänglich durchaus einheitlich und zusammenhängend. Seine Bedeutung haben wir vorhin kurz dahin angegeben, dass Salathiel den Weltplan Gottes, der auf Unterdrückung Israels hinausgegangen sei, deswegen nicht verstehe, weil die Völker, welche nunmehr die Weltherrschaft angetreten, auch nicht besser seien, als die Juden, sondern im Gegenteil noch schlechter. An diesem Inhalt sind diese zwei Stücke bemerkenswert und zur Charakterisierung unserer Apc. Sal. (S) festzuhalten: dass er zwar mehrfach in rabbinisch-mythologische Form sich kleidet, dass er aber dennoch eine bescheidene, gegen die Heiden milde Beurteilung der sittlichen Leistungen Israels zur Schau trägt. — Wir werden bei der nun folgenden kritischen Arbeit mit Aufmerksamkeit darauf zu achten haben, ob in etwa kenntlich werdenden redaktionellen Einschüben bereits eine Verschiedenheit der theologischen Denkweise des Verfassers und des Redaktors sich bemerkbar machen sollte; denn bei der Verteilung des literarischen Eigentums an diesen und jenen ist eine sich allmählich genauer präzisierende

Kenntnis ihrer theologischen Eigentümlichkeiten durchaus erforderlich.

Das Gebet beginnt mit der Schöpfung der Erde und ihres ersten Bewohners Adam: derselbe ist aus Erde gemacht und durch die Einblasung des *spiritus vitae* lebendig geworden.

Hieran fügt sich die Betrachtung, wie Adam durch seine Versündigung seinen Tod herbeigeführt habe, und wie von da ab bis auf die Gegenwart alle seine Nachkommen der gleichen Sündhaftigkeit sich schuldig gemacht haben. Der Tod wird also einerseits, im Gegensatz zur alexandrinischen Weisheit, ausdrücklich als Einsetzung Gottes bezeichnet (V. 7), andererseits erscheint er sowohl wie die Sünde selbst bei den Nachkommen Adams nicht als Erbe ihres Stammvaters, sondern der Tod ist bei ihnen, wie bei Adam, Folge der Gesetzesübertretung (V. 8), die Gesetzesübertretung aber Folge des ihnen, wie dem Adam angeborenen bösen Herzens (V. 21. 26). Das wird bei den einzeln namhaft gemachten Entwicklungsstufen der Menschheit einzeln durchgeführt: die Adamiden bis zur Sündflut, die Noachiden bis auf Abraham, Abrahams Same bis auf David, die Israeliten des theokratischen Königreichs von David bis ins Exil: alle waren in *omnibus facientes sicut fecit Adam, utebantur enim et ipsi corde maligno*. So ist Inhalt und Zweck dieses historischen Überblicks über die vorexilische Weltgeschichte, der bis V. 26 reicht, kein anderer, als die völlige Gleichheit aller Menschen inbezug auf ihre sittliche Unfähigkeit zu erweisen. Die Israeliten, trotz ihrer anerkannten, ungeheuren Bevorzugtheit, haben darin vor den Heiden nichts voraus. „Als sie (die Noachiden) Unrecht thaten vor dir, wähltest du dir einen von diesen aus, der Abraham hiess; und du liebtest ihn und zeigtest ihm allein das Ende der Zeiten heimlich bei Nacht und machtest ihm ein ewiges Testament und sagtest ihm, dass du niemals seinen Samen verlassen wolltest“. Von Jacob heisst es: „*segregasti tibi Jacob, Esau autem separasti*“; von der Generation, die das Gesetz bekam: „*... ut dares semini Jacob legem et generationi Israel diligentiam. et non abstulisti ab eis cor malignum, ut faceret lex tua in eis fructum. cor enim malignum baiulans primus Adam transgressus et victus est, sed et omnes qui de eo nati sunt*“. Also nicht wegen ihrer Sündlosigkeit wurden die einzelnen ausgewählt oder das Volk Israel zum Gottesvolk erhoben; denn alle, die von Adam geboren worden, haben ein *cor malignum* gehabt und das Gesetz übertreten und sind gestorben. Auch Abraham, auch Jacob. Das „*iustus*“ ist also in S stets relativ genommen und besteht wesentlich in der Anerkennung Gottes beziehungsweise der Annahme des Gesetzes, wie weiter unten noch deutlicher gemacht werden kann.

Dies also steht dem Verf. von S fest, dass die Schlechtig-

keit aller Menschen, auch der Israeliten, gerade so gross gewesen ist, wie die Adams; aber noch ist nicht aufgeklärt, woher die Bosheit Adams selbst stammt. Er hat „ein böses Herz“ gehabt, darum hat er sündigen müssen, V. 21. Dieses böse Herz kann nicht wohl der Lebensgeist sein, den ihm Gott von seinem eigenen Odem gegeben 3, 5; es muss also wohl zu dem Teil Adams gehören, der aus dem pulvis gebildet wurde. Das wird auch dadurch notwendig, dass sich seine Herzenseigenschaft auf seine Nachkommen vererbte; denn Blutsverwandtschaft und darum auch Vererbung besteht nur in den Körpern der Menschen, da die Seelen, präexistent geschaffen, immer neu aus der Oberwelt hineinziehen (4, 36 u. ö.). So ist der Sitz des Bösen in dem Stofflichen, das Herz zum physischen Organismus gehörend. Freilich ist damit zunächst noch nicht gesagt, dass Gott das Böse selbst hineingeschaffen oder, wie das 4, 28 f. genannt wird, hineingesät habe. Dennoch betont der Verf. schon hier ausdrücklich, dass Gott bei der Gesetzgebung auf Sinai das böse Herz in den Israeliten drin liess, obgleich er wusste, dass das der himmlischen $\delta\acute{o}\xi\alpha$ entstammende Gesetz in dieser Behausung keine Frucht schaffen konnte (V. 19. 20). Die Konsequenz dieser hier gewonnenen Anschauung, — die übrigens in 4. Esr. nicht allein steht, — ist die, dass Menschen, die mit dem irdischen Leibe behaftet sind oder wenigstens, die das zu diesem Leib gehörige Herz noch tragen, keine Gesetzeserfüllung leisten können, eben weil in ihm das Prinzip des Bösen liegt.

(*Redaktionelle Einschübe.*) Bis hierher steht also der ununterbrochene Fluss der Gedanken ausser Zweifel. Auch das zunächst folgende steht noch im engsten Zusammenhang, bis V. 32. Dann ist ein Einschub des R zu konstatieren. Jene Frage, die Salathiel aufzuwerfen sich veranlasst sah, als er den Untergang der jüdischen Theokratie erlebte (tunc = damals, als du dein Reich in die Hände deiner Feinde überlieferst, vgl. ob. S. 8), ist durch die gewonnene Einsicht in die Thatsachen bald verneint worden. Er ist nach Babylon gekommen und hat mit eigenen Augen gesehen, dass die Verderbnis hier noch grösser war, als in Jerusalem; um so viel grösser, als man dort doch immerhin das Gesetz hatte und in vielen Dingen es beobachten konnte, — denn das konnte ja doch bei der pessimistischsten Auffassung der Sittlichkeit Israels nicht geleugnet werden, — hier aber eitel Feindschaft gegen Gott war, ohne dass der ihnen auch nur gezeigt hätte, wie sie von diesem Treiben lassen könnten (30 b. 31). Da entsteht wieder die Frage: dann ist es erst recht unbegreiflich, dass du dein Volk verdirbst und deine Feinde erhältst. Wir kennen dich doch wenigstens, haben deinen Zeugnissen geglaubt und wenigstens einigermaßen nach deinen Geboten gehandelt, während jene

dich garnicht kennen; und der unausgesprochene Schluss dieser Erwägung ist die Frage 4, 25: ‚was soll denn aus deinem Namen werden, wenn das einzige Volk untergeht, das ihn trägt?‘ — Mehr kann hier nicht gesagt sein. Israel müsste erhalten bleiben, denn: ‚aut alia gens te cognovit praeter Israel? aut quae tribus crediderunt testamentis tuis sicut Jacob? aut quae gens sic observavit mandata tua?‘ Was dazwischen steht und darauf folgt, geht über den hier möglichen Gedankenkreis hinaus und ist redaktioneller Zusatz.

Ganz äusserlich betrachtet, fällt ja sofort in die Augen, dass das ‚aut quae gens etc.‘ unverhältnismässig weit von dem ‚aut quae tribus‘ getrennt ist. Dadurch erscheint das sic in seiner merkwürdigen Isolirtheit unbeholfen und unzureichend. Von Israel ist so lange nicht mehr die Rede gewesen, dass ein blosses ‚so‘ hier garnicht mehr genügt, sondern statt dessen ein ‚ut nos‘, ‚ut populus tuus Israel‘ o. dgl. hinter mandata tua erforderlich wäre. Man fühlt es fast mit Bestimmtheit heraus, dass dies nur im unmittelbaren Anschluss an die beiden ersten Fragesätze möglich war. Dann aber widerstreitet der Inhalt durchaus dem, was der echte Salathiel sagen will. Es schliesst sich hier an die Frage: ‚aut quae tribus crediderunt testamentis tuis sicut Jacob?‘ die vorwurfsvolle Betrachtung ‚quarum merces non comparuit, neque labor fructificavit‘. Dieses quarum kann nicht auf die heidnischen Tribus gehn, die nicht geglaubt haben und dafür ihren Lohn — im schlimmen Sinne — hätten bekommen müssen; denn wenn merces das auch wohl bedeuten könnte, so kann labor doch nur von wirklicher Bemühung im guten Sinne gesagt sein. Und so fassen es denn auch die Übersetzungen (Aeth.: praeter Jacob, cuius merces etc., Ar. domus Jacobi, cui nulla merces), sodass man mit Volkmar für den griechischen Text annehmen kann ὥσπερ αἱ τοῦ Ἰακώβ, ὧν καλ. Also der Sprecher hätte doch Lohn für die redlichen Bemühungen Israels erwartet. Das schlägt allem bisher Gesagten gerade ins Gesicht. Derselbe Mann, der eben in der ausführlichsten Weise nachgewiesen hat, dass in Israel keiner gewesen sei, der gutes thue, auch nicht einer, dass alle Nachkommen Adams seine Herzenshärte geteilt haben, der sollte nun von einem verdienten Lohn für Israels Bemühungen reden? Dann war die vorangegangene weitläufige Erörterung ganz überflüssig. Die Betrachtung der Verderbtheit des Heidentums konnte nur zu dem relativen Resultat führen: dann sind wir doch noch immer die besten, denn trotz unserer Schlechtigkeit stehn dir die andern Völker doch noch weit ferner, als wir. Aber von einem positiven Lohn, den Israel verdient habe, kann garnicht die Rede sein. Wer das nach dem vorangegangenen noch nicht erkennen mag, der nehme 4, 24 dazu: ‚sed nec digni sumus misericordiam consequi‘. Nicht nur kein Lohn ist verdient,

sondern die Unterdrückten sind nicht einmal wert, Mitleid zu finden in ihrer erbärmlichen Lage. — Die folgenden Sätze schliessen sich eng daran. Während Salathiel selbst ganz in der Situation bleibt, nur von Jerusalem nach Babylon gekommen ist und die dortigen Verhältnisse kennen gelernt hat und daraus seinen Schluss auf die übrigen Völker zieht, — was er mit recht kann, denn Babylon ist ja am glücklichsten, muss also doch wohl noch das beste Volk sein, — fällt der R aus der Rolle. Er, der weder Israel so bescheiden, noch die Heiden so milde beurteilt, wie Salathiel, und der deshalb in die gemässigten Fragen ‚aut alia gens cognovit te etc.‘ den recht trotzig Passus über die Verdienste Israels und die Allgemeinheit des heidnischen Verderbens einschiebt, sagt: ‚pertransiens enim pertransivi in gentibus et vidi habundantes eas et non memorantes mandatorum tuorum‘. Salathiel ist nach seiner Erzählung nicht unter den Völkern umhergezogen und hat ihre Üppigkeit gesehen, sondern er ist von Jerusalem nach dessen Zerstörung direkt nach Babel gekommen und dort die 30 Jahre geblieben, die seitdem verflossen sind. (Übereinstimmung herrscht dagegen zwischen S und R in der Überzeugung, dass auch die Heiden das Gesetz kennen; vgl. ‚quae gens credidit‘ mit ‚non memorantes mandatorum tuorum‘. Dass das nach jüdischer Anschauung möglich war, ist bekannt; die Gesetzesverkündigung hat nicht nur Israel gehört, sondern alle 70 Völker der Welt; Philo, de sept., ed. Mang. II, 295.) Die Worte ‚nunc ergo pondera et non invenietur nomen tuum punctu (Sg.: puncti [i st. u, wie öfter]), ubi declinet‘, wie die Codd. lesen, erklärt Volkmar: ‚Dein Name, das Volk deines Namens wird sich gewiss nicht an dem Punkte der Wage finden, wo sie sinkt. Israels Missethat wiegt so viel leichter, als die der Heiden‘. Hilgenfeld verbessert, dem Syrer entsprechend, den Text in ‚non inv. momentum puncti, ubi declinet‘, und Fritzsche schliesst sich ihm an; die Lesarten der Übersetzungen ausser Syr. sind wertlos, da sie alle augenscheinlich absichtliche Verbesserungen sind. Im Sinne des S wäre allerdings eine Lesart wie sie Hilgenfeld vorschlägt; da aber dieser Satz aus dem Ganzen der Einschaltung nicht getrennt werden kann, auch er also vom R geschrieben ist, so dürfte seiner Anschauungsweise mehr der Text der lateinischen Codd. entsprechen. ‚Israels Missethat wiegt so viel leichter, als die der Heiden‘. ‚Aut quando non peccaverunt in conspectu tuo, qui habitant terram‘ ist dann die verhältnismässig geschickte Überleitung zu dem noch restierenden Fragesatz ‚aut quae gens etc.‘. Der letztere konnte erst hier gebracht werden, weil die relative Anknüpfung der Verdienste Israels direkt an das letzte ‚Jakob‘ angereiht werden musste. Trotzdem aber die 3. Frage Salathiels durch die vorausgeschickte Frage des R nun nicht

ganz unvermittelt erscheint, ist es ihm doch nicht gelungen, den unnatürlichen Eindruck des isolierten sic zu verwischen.

An diese 3. Frage „aut quae gens sic observavit mandata tua?“ reiht sich nun noch der sie speziell erklärende Zusatz „homines quidem per nomina invenies servasse mandata tua, gentes autem non invenies“. Wir haben bereits unsere Ansicht ausgesprochen, dass auch dieser Zusatz der Feder des R entstammt. An und für sich ist er ja nicht ganz einfach zu verstehen. Ar. und Aeth. haben die erste Hälfte desselben ganz weggelassen, wie Volkmar ganz richtig bemerkt, weil sie sich „nicht in den unchristlichen Gedanken finden können, es gebe einzelne Menschen ganz sündenfrei“. Aber was V. selbst daraus macht, ist erst recht nicht der Sache entsprechend. Er sagt „Einzelne, namhafte Männer (wie Abraham, Moses) findet man wohl ganz treu, ganze Völker nirgends“. Aber ist denn von einem solchen Gegensatz einzelner Männer gegen ganze Völker überhaupt die Rede? Handelt es sich nicht vielmehr um den Gegensatz Israel's als Volk gegen die Heiden als Völker? Hiesse das „gentes“ nicht Heiden, sondern ganze Völker, so wäre darin ja auch Israel mit einbegriffen als ganzes Volk, das gleichfalls nicht das Gesetz erfüllt habe, und der Gegensatz gegen die Heiden wäre garnicht da, dessen Klarstellung doch den einzigen Zweck dieses Satzes bildet. Denn der Fragesatz heisst: „quae gens sic observavit mandata tua“, und hat also den Sinn: das Volk Israel, als ganzes Volk, hat in gewissem Grade deinen Willen gethan, wie kein anderes unter den Völkern. Einzelne Männer im Gegensatz zu den ganzen Völkern, denen sie angehörten, hätten ja auch allenfalls unter den Heiden sich finden lassen, die gerecht gewesen, — wenigstens wäre hier dann mit keinem Wort angedeutet, dass solche nur in Israel gewesen seien. Es liesse sich sogar nach dem Kontext sehr wohl so exegesieren: „Einzelne Männer magst du wohl auch unter andern Völkern finden, die deinen Geboten gemäss lebten, ganze Völker aber, wie bei uns, nirgends“. Allein es ist eben nicht das einzeln, das „per nomina“ durch quidem betont, sondern das homines, und im Gegensatz dazu gentes. Und wenn das letztere nach dem vorangegangenen Fragesatz garnichts anders bedeuten kann, als, wie immer, die Heiden, die das Gesetz in keiner Weise erfüllt haben, so können dem auch nur gegenübergestellt sein die Juden, und nur sie können durch das quidem in diesen Gegensatz zu den Heiden gebracht sein. Das hat auch Vg. ganz wohl empfunden, wenn sie statt homines hos schreibt und das auf das zu dem sic zu ergänzende domus Jacob bezieht. Mag das hos immerhin, wie Volkmar will, durch falsche Interpretation des vorgefundenen HOS = homines entstanden sein, so dürfte doch gewiss sein, dass der Strich über dem O nicht unabsichtlich

ignoriert ist, sondern weil er für den Zusammenhang besser zu entbehren schien. Ebenso ist van der Vlis ganz im Recht gewesen, wenn er das *hos* mit Übergehung des Sg., der *homines* liest, als *Israelitas* deutete; denn der Sinn kann in der That nur der sein: ‚Oder welches Volk hat so deine Gebote beachtet? Denn bei den Juden wirst du wenigstens finden, dass sie in einzelnen Exemplaren deine Gebote beachtet haben, bei den Heiden aber wirst du es nicht finden‘. Freilich war verkehrt, dass er das *homines* des Sg. übergang; denn diese Lesart, auch durch Syr. bezeugt, ist zweifellos die richtige. Allein das war auch garnicht nötig; denn das *homines* bedeutet eben nichts anders, als die Juden. Ist in rabbinischer Theologie *homines* den *gentes* entgegengesetzt, so bedeutet das den Gegensatz von Juden und Heiden, weil eben die Heiden im eigentlichen Sinne nicht zu den Menschen zu rechnen sind. Vgl. die einschlägigen Stellen bei Eisenm. II, 1 ff.: ‚Unsere Rabbinen gesegneter Gedächtnis haben gesagt, ihr (Juden) werdet Menschen genannt wegen der Seele, die ihr von dem höchsten Menschen (אדם העליון = Gott) habt: die Völker der Welt aber werden nicht Menschen geheissen, dieweil sie nicht von dem heiligsten höchsten Menschen eine Seele (נשמה) haben, sondern eine Seele (נפש) von dem boshaftigsten Menschen (אדם בליעל = dem Teufel Sammael)‘. R. Menachem von Rekanat: ‚Ihr (Juden) seid Menschen, die übrigen Völker aber sind keine Menschen etc.‘ Jalkut Ruben: ‚Die Haut und das Fleisch sind das Kleid des Menschen, und der inwendige Geist wird Mensch genannt. Die Abgöttischen aber werden nicht Menschen genannt, weil ihre Seelen von dem unreinen Geist herkommen. Aber die Seelen der Israeliten kommen von dem heil. Geist her etc.‘ Ib.: ‚Ein Israelit wird Mensch genannt, weil seine Seele vom höchsten Menschen ihm herabkommt; ein Abgöttischer aber, dessen Seele vom unreinen Geist herabkommt, wird ein Schwein genannt. Wenn nun das so ist, so ist der Leib eines Abgöttischen Leib und Seele eines Schweines‘. Diese Äusserungen sind wohl unzweideutig genug; und wenn sie auch zu einer Zeit niedergeschrieben sind, die von der Arbeit selbst unseres R verhältnismässig weit entfernt war, so ist das durchaus kein Hindernis, dass sie ihrem Inhalt nach in der mündlichen Lehre bereits zu seiner Zeit vollständig ausgeprägt waren. Die Rabbinen haben in dieser Beziehung in der That vielfach dem kalkbeworfenen Brunnen geglichen, der von dem ihm anvertrauten Wasser keinen Tropfen durchlässt (Schürer) und Dinge niedergeschrieben, die zuerst vor vielen hundert Jahren erdacht waren. Wir werden gerade in unserm Buch noch mehrfach auf solche Fälle stossen, wo der Beweis stringenter zu führen ist. Zudem war dies eine Vorstellung, die ganz besonders geeignet war, in strengen jüdischen Kreisen populär zu werden.

Für den ausgeprägten Glauben an die unzüchtige Vermischung des Teufels Sammael (der in der Regel als Schlange, seltener als Schwein gedacht wird, Eisenm.) mit der Eva, aus welcher Verbindung jene Seelen der Heiden entsprossen sein sollen, die den Namen Mensch nicht verdienen, haben wir in urchristlicher Zeit vollgültige Zeugnisse ¹⁾. Dies ist nur die Kehrseite davon.

Wenn wir nun den so verstandenen Satz dem R zuschreiben, so geschieht das einerseits wegen dieser theologischen Anschauung. Die Sündhaftigkeit im irdischen Leben, die Israel mit den Völkern teilte, lag für S in der Gemeinsamkeit des physischen Organismus, der Vorzug des ersteren vor den letzteren in der Erwähltheit bei Gott und der Verwerfung der Heiden (s. u. zu 5, 27). Eine solche Schroffheit in der Auffassung des Unterschiedes beider ist sonst bei ihm nicht zu finden. Ganz unmöglich aber aus seiner Feder ist die Vorstellung, dass einzelne Männer ganz gerecht gewesen seien. Oben hat er mit sehr nachdrücklicher Betonung das Gegenteil ausgeführt und im Folgenden werden wir das wiederholt finden. Nach ihm besteht die teilweise Gerechtigkeit Israels vielmehr darin, dass das ganze Volk doch den Herrn kennt, seinen Zeugnissen geglaubt hat und — dem konnte er sich nicht verschliessen, — doch in gewissen Dingen, Opferbringen etc. die Erfüllung der Gebote Jahve's sich hat angelegen sein lassen. Darum war es immerhin noch das beste unter den Völkern. Der R dagegen verstand das ‚sic‘ auf seine Manier und erläuterte es so, dass unter den Menschen = Juden wenigstens einzelne Gerechte gewesen seien, unter den Heiden dagegen keiner.

(*Der Streit 4, 1—25.*) Der Streit, der sich nun von 4, 1 an zwischen dem hinzukommenden Uriel und Salathiel entwickelt, hat den Zweck, in seinem ersten Teil zu erörtern, inwieweit Fragen, wie die oben aufgeworfenen, von Menschen begriffen werden können, im zweiten, inwieweit man berechtigt ist, sie aufzuwerfen.

Auf den ersteren Punkt, nämlich was eigentlich das zu lösende Problem sei, kommen Anfang und Schluss zurück. In V. 2 wird es kurz bezeichnet als *via Altissimi*; V. 4 sagt Uriel ‚*tibi demonstrabo viam, quam desideras videre, et doceam te, unde sit cor malignum*‘; und V. 23—25 fasst Salath. seine Zweifel dahin zusammen: ‚*propter quod Isr. datus est in opprobrium gentibus, quem dilexisti populum datus est tribubus impiis, et lex patrum nostrorum in interitum deducta est, et dispositiones scriptae nusquam sunt? et pertransivimus de saeculo ut locustae, et vita nostra est pavor, et nec digni sumus*

¹⁾ Apoc. Mos. etc. S. auch bei Everling, paulin. Angelologie und Dämonologie, p. 51—56. Gfrörer, Jahrh. des Heils, I. 396.

misericordiam consequi — *sed quid faciet nomini suo qui invocatus est super nos?* et de his interrogavi. Es fragt sich, ob diese 3 Äusserungen zusammen und zu dem vorherigen stimmen. V. 23—25 enthalten also nach V. 2 die *via altissimi*; nach V. 4 aber erscheint als wesentlicher Inhalt der letzteren das *unde cor sit malignum*. Volkmar sagt mit Rücksicht auf diese Bemerkung: *Also das Böse und das Übel überhaupt, dies grösste Geheimnis ... Aeth. versteht das Seltsame garnicht und blickt statt auf den Ursprung alles Leidens auf das spezielle Leiden Israels hin*. Aeth. liest nämlich in einem Cod. *unde sit hoc malum* statt *cor malignum*. Allein Aeth. hat doch wohl ganz recht, wenn es sich nicht damit begnügt, dass hier seltsame Dinge vorgetragen werden, sondern fragt, ob sie denn auch im Zusammenhang mit dem Ganzen stehn und an ihrem Platz möglich sind. Thatsächlich handelt es sich für Salath. nur um das Geschick Israels, das zeigt ausser dem Gebet selbst vor allen Dingen die Rekapitulation desselben V. 23—25; und wenn sich der Engel erbot, ihm irgendwelche andern, auch noch so interessanten Sachen zu zeigen, so war ihm damit nicht gedient. Nun ist gewiss nicht zu zweifeln, dass *cor malignum* die richtige Lesart ist, trotz van der Vlis' Bemühungen, auch die übrigen Übersetzungen auf das *unde sit hoc malum* zu bringen. Es muss also für S die Lösung der Frage nach dem Untergang Israels mit der von dem Ursprung des Bösen identisch sein, oder die Worte von *et doceam te* an sind nicht von dem Verf. geschrieben. Nun spricht für ihre Zugehörigkeit zum ursprünglichen Text der Ausdruck *cor malignum* selbst, der auf die Gedanken des Gebets zurückgreift, wo dies *cor* eine so bedeutende Rolle spielte; und gerade weil in der folgenden Unterhaltung nicht direkt und in auffallender Weise von dem Ursprung desselben die Rede ist, kann es nicht von dem R, der dann vielleicht eine darauf zielende Ankündigung vermisst hätte, zugesetzt sein. Es hat also S in der Beantwortung der Frage nach dem Ursprung des Bösen zugleich die Lösung des in der Unterdrückung Israels vorliegenden Rätsels gesehen. Und zugleich erhellt hieraus, was man schon aus den Worten *demonstrabo tibi viam, quam desideras videre* (sc. *Altissimi*, V. 2) *et doceam te, unde cor sit malignum* selbst schliessen konnte, dass die Entstehung des *cor mal.* im Weltplan Gottes einbegriffen sei.

Dadurch ist dieser Abschnitt 4, 1—25 als der Gedankenentwicklung des Ganzen zugehörig erwiesen, sofern er den bereits vorgesteckten Zwecken gleicherweise zustreben will. Seinem Inhalt nach zeigt er die vorsichtige Weitschweifigkeit, mit der sich unser Verf. darüber klar zu werden suchte, ob es überhaupt verstatet und möglich sei, in so tiefe Geheimnisse, in den Weltplan Gottes einzudringen. Nun wird seltsamerweise

dem Text nach eigentlich die Möglichkeit im Prinzip verneint. Der ‚Weg Gottes ist in etwas geschaffen, was nicht begriffen wird‘, und das vergängliche was des Menschen kann den Weg des Unvergänglichen nicht fassen. Gegenüber dieser sehr einleuchtenden Begründung kann der Passus V. 13—25 nicht etwa das Gegenteil beweisen. Denn wenn das was den ‚Weg‘ des Unvergänglichen überhaupt nicht begreifen kann, so ist ganz gleichgültig, ob derselbe sich auf Irdisches oder Himmlisches bezieht, er bleibt unfassbar. Zudem wird thatsächlich später die Lösung der von Sal. angegebenen Erdenrätsel durch die Aufdeckung des im Himmel bereiteten Weltplans gegeben. Das Gleichnis von dem Wald und dem Meer mit der von Sal. gegebenen Antwort zeigt also nur die Berechtigung der Wissbegier des Sehers, nicht aber die Möglichkeit ihrer Befriedigung, letztere wenigstens nur einem ganz äusserlichen Schein nach und ohne irgend eine Widerlegung dessen, was soeben dagegen angeführt worden. Die Antwort auf letzteres muss demnach in den eigenen Augen des Verf. durch etwas anderes gegeben sein. Und das ist in der That geschehen durch das voraufgegangene 7tägige Fasten. Durch dieses ist sein was in gewisser Weise in die Fähigkeit versetzt worden, die via Altissimi aufzunehmen. Über die Richtigkeit dieser Erklärung und die theologischen Anschauungen, die ihr zugrunde liegen, s. u. Abschn. II, 1. Auch bei Gelegenheit des Blumenessens wird auf die Wichtigkeit solcher Vorbereitungen für die Möglichkeit einer Berührung der vergänglichen Welt mit der unvergänglichen noch die Sprache kommen. Hat aber das Fasten diese Bedeutung, so drückt die gemachte Beobachtung unserem Nachweis, dass vor der ersten Zukunftsenthüllung eine Fastenwoche nötig sei, das Siegel auf.

Sobald man zuerst über diese Bedeutung des erkenntnistheoretischen Streits klar wird, könnte man meinen, denselben vor die erste Fastenwoche verlegen zu müssen, sodass etwa am Ende dieser Erörterungen durch das erstmalige Fastengebot der Weg angegeben sei, das was corruptibile zur Aufnahme der himmlischen Enthüllungen geschickt zu machen. Allein bei näherer Erwägung macht sich das doch anders. Es entspricht der etwas breiten Darstellungsweise unseres Verf., auf bereits überwundene Schwierigkeiten zurückzukommen, — ich brauche nur noch einmal an den Beginn der zweiten Offenbarung zu erinnern, wo abermals die Unmöglichkeit der begehrten Erkenntnis behauptet wird; ja, durch letzteres wird wahrscheinlich, dass auch vor der dritten Vision noch eine ähnliche Debatte wird vorausgegangen sein. So dürfte unser Abschnitt doch ganz an seinem Platz stehn, und das oben von uns rekonstruierte Bild der Einkleidung von S das zutreffende sein.

(*Die allgemeinen Zukunftsenthüllungen 4, 26 — 5, 52.*) Nachdem nun Salathiel gezeigt hat, dass er sich nur um Dinge

kümmere, die sein eigenes Erdenleben ausmachen, bricht der Engel den Wettstreit kurz ab, anscheinend von der Verständlichkeit solcher Wissbegier überzeugt, und beginnt durch zunächst allgemein gehaltene Enthüllungen der *via Altissimi* das Rätselhafte der Gegenwart zu erklären. Dass diese Lösung des Rätsels in der Zukunft liegt, zeigen sogleich die ersten, auch im Inhalt unmittelbar an V. 25 anknüpfenden Worte: *si fueris videbis, et si vixeris frequenter, miraberis*. Also was aus dem Namen Gottes werden soll, der dem israelitischen Volke beigelegt ist (letzterer Gedanke wieder wörtlich aus Dan. 9, 18. 19 entnommen), wird die Zeit selbst ergeben; und zwar eine gar nicht ferne Zeit: Salathiel kann sie selbst noch erleben, wenn Gott ihm ein hohes Alter schenkt. Dieses baldige Eintreten der Katastrophe wird noch einmal betont: *denn stürmisch eilt die Welt ihrem Ende zu*. Damit haben wir denn auch schon den Punkt bezeichnet, wo die Sache sich klären wird: am Ende der Welt, d. i. dieses Aion: *wundere dich nicht, dass das Volk der Verheissung jetzt darniederliegt; die Verheissungen können keine Gültigkeit haben für diese Welt, sondern nur für die zukünftige; erlebst du das Weltende, so siehst du das Rätsel vor deinen eigenen Augen sich lösen*. Warum denn nun aber erst dann? Warum kann das dem erwählten Volk zugesagte Glück erst in der zukünftigen Welt eintreten? Darauf giebt das folgende die Antwort: *die gegenwärtige Welt kann diese Seligkeit nicht tragen; denn das Übel ist in sie hineingesät, und bevor diese Saat ihre Frucht getragen, und der Ort, wo gesät worden, vergangen ist, kann der Ort nicht kommen, wo das Gute gesät ist*. Das ist deutlich und verständlich. Ich habe mich an die Lesart des Syr. gehalten, die den Sinn des Verf. besser wiederzugeben scheint, als Lat. Der letztere Text, der nicht von Fruchttragen und Ernte der Saat des Bösen spricht, sondern nur von dem Ausraufen desselben, kommt auf denselben Gedanken hinaus, nur dass er dem Ende der Welt des Bösen kein so bestimmtes, in der Weltentwicklung von selbst sich ergebendes Ziel steckt, wie der Syr., dem naturgemäss auf das Reifwerden die Ernte und die Bestellung des neuen Saatfeldes folgt. Da indess dem Verf. alles nach sicherer Entwicklung abläuft (vgl. 4, 40 u. v. a.), auch im V. 30 der Gedanke vom Ausreifen der Saat wiederkehrt, so wird auch in V. 28. 29 der Syr. die richtigere Lesart haben. Gleichviel aber, der sehr deutliche Gedanke ist auf alle Fälle der: die euch verheissene Seligkeit kann die gegenwärtige Welt nicht tragen; denn in sie ist das Übel hineingesät, und diese Saat muss erst (nach Syr.) voll ausgereift und geerntet (nach Lat. ausgerauft) sein, ehe ein neues Saatfeld mit der Saat des Guten angelegt werden kann. Das Übel, was hier in die Welt hineingesät erscheint, ist also das Übel als Elend, im Gegensatz zur Glückseligkeit; denn eben-

deswegen kann sie das den Juden verheissene Glück nicht tragen, weil sie das Saatfeld des Elends geworden ist. Ein ethisch wichtiger und festzuhaltender Gedanke: die Welt ein Jammerthal. Aber wie ist es in dem, was nun folgt? Mit ‚denn‘ angeknüpft, also auf gleicher Linie mit dem eben Gesagten stehend, ja, zur Begründung desselben dienend, heisst es weiter: ‚denn ein Korn des Übels ist in das Herz Adams gesät von Anfang an, und wie grosse Früchte der Gottlosigkeit hat es bis jetzt erzeugt und wird es erzeugen, bis die Reife kommt; vergleiche also und sieh: ein einziges Korn des bösen Samens, das gesät ist, wie grosse Früchte der Gottlosigkeit hat es getragen! Wenn also die Keime der Guten gesät werden, die ohne Zahl sind, welch ein Kornfeld werden sie ergeben!‘ Was ist denn hier der Ort, in den hineingesät ist? Das Herz Adams; und die gestreute Saat ist das Übel als Böses. Als Feld aber, auf dem diese Saat erwächst und Früchte trägt, kann nicht Adams Herz allein gedacht sein, sondern die Summe der Herzen der von ihm abstammenden Menschheit. So ist also hier das Saatfeld, das erst zur Reife kommen und dann durch ein anderes ersetzt werden muss, die Herzen der Menschen mit dem darin wachsenden und reifenden Bösen. Wie das Eine Korn des Übels, das dort gesät ist, so grosse Frucht gebracht hat, so werden die zahllosen Keime des Guten, die in der neuen Welt gesät werden, unermessliche Frucht bringen. Und das ist an V. 28. 29 ganz unbefangen durch ‚quoniam‘ angeknüpft; wodurch jenes erste Saatfeld mit dem zweiten und sein Geschick mit dem des letzteren identifiziert wird. Denn der Zusammenhang ist: das Saatfeld des Elends muss erst vergangen sein, ehe das Saatfeld des Glücks kommen kann; denn wie das Eine Korn bösen Samens in Adams Herzen grosse Frucht getragen, so werden die zahllosen Keime des Guten ein unermessliches Fruchtfeld bringen. Diese ‚Keime‘ erscheinen wieder in der Zweideutigkeit zwischen Elend und moralisch Bösem; und das ist bei der durch quoniam gegebenen Anknüpfung der Saat des Bösen an die Saat des Elends, die, weil selbst nicht von einander verschieden, durch ein und dieselbe neue Saat ersetzt werden sollen, auch nicht anders möglich. — Diese Identifizierung des Welt Übels in moralischer mit dem in eudämonistischer Hinsicht ist wichtig. Die gegenwärtige Welt erscheint dadurch in gleicher Weise unfähig, Glück wie Tugend zu produzieren. Beides kann erst erscheinen, wenn diese Welt vergangen und eine neue an ihre Stelle getreten ist. Darum gehören zu dem, was vergehen muss, auch die jetzt existierenden Menschenherzen, welche den Sitz der gestreuten schlimmen Saat in sittlicher Beziehung repräsentieren. Es liegt hier die Bewährung dessen, was bereits oben aufgezeigt wurde, dass als sittlich funktionierendes Organ das zum physischen Organismus gehörende Herz

des Menschen gedacht ist, das, was vergeht mit der ganzen materiellen Welt. Die Seelen können nicht Gutes thun, solange sie den materiellen Leib tragen; denn die ganze Materie ist vom Übel infiziert, und in der Welt, die aus dieser infizierten Materie besteht, kann es kein Gutes geben, weder Glück, noch Tugend. Es ist der weltflüchtige, für alle Ethik und Religion, namentlich aber für die Eschatologie so hochwichtige Satz: die Welt liegt im Argen.

Damit ist das Programm gegeben, worauf der Verf. von S mit seinem ganzen Buch hinaus will. Auf die Frage: „ist durch die Bösartigkeit des Herzens, die doch das Volk der Verheissung mit allen Völkern teilt, sein Elend erklärbar, das doch diesen Verheissungen gerade ins Gesicht zu schlagen scheint?“ erfolgt die Antwort: „ja, denn in gleicher Weise, wie die Bösartigkeit, haftet das Elend in dieser Welt, und die seligen Verheissungen können erst von einer zukünftigen Welt getragen werden“. Auf die Ausführung dieses Satzes wird nun näher eingegangen.

Salathiel lässt in seiner Frage, wann denn das Weltende eintreten werde, die Ungeduld erkennen, mit der er demselben als dem Zeitpunkt der Erlösung entgegensieht; diese Ungeduld wird gerügt und bemerkbar gemacht, dass durch unwiderrufliche Prädestination der Weltlauf bis zu seinem Ende festgesetzt sei. Die Prädestination bezieht sich in diesem Falle auf die 2 Punkte, dass einmal die genau bestimmte Zahl der abgeschiedenen Seelen voll werden müsse und alsdann die Auferstehung der Toten, die Salathiel an das Ziel seiner Wünsche führen werde, durch nichts mehr zurückgehalten werden könne (Vers 33—43). Die Äusserung des Erzengels Jeremiel, die als Gewähr für den ersteren Satz angeführt wird, ist, wie Spitta mit recht andeutet (a. a. O. S. 298 f.) aus einer anderen Quelle übernommen. Schon aus dem „nonne“, mit dem darauf als auf etwas bekanntes hingewiesen wird, geht das mit Evidenz hervor. Was das für eine Quelle ist, lässt sich nicht feststellen; sicherlich ist es nicht (wie Volkm., Lücke wollen) Apoc. Joh. 6, 19. Diese beiden Stellen sind vielmehr unabhängig voneinander und haben ganz verschiedenen Zweck und Bedeutung. Während die unsrige eigentlich rein theoretisch ist, die Frage der Seelen nur, wie die Salathiels selbst, aus der ungeduldigen Erwartung der eigenen Seligkeit herrührend, die Seelen selbst keineswegs diejenigen gewaltsam Getöteter, sondern einfach diejenigen der צדיקים, welche alle in die promptuaria gesammelt werden, und deshalb durchaus nicht an die Bestrafung von Widersachern, sondern nur an die eigene Belohnung denkend, ist die Frage bei Johannes der Racheschrei der christlichen Märtyrer, welche hauptsächlich ihre Mörder und Feinde und die an ihnen zu vollziehende Vergeltung im Auge haben; und während sie hier

auf die rein theoretische Frage ‚wann‘ die rein theoretische Antwort ‚dann‘ erhalten, werden sie dort beschwichtigt und gebeten, sich noch eine Zeitlang ruhig zu verhalten. So wird klar, dass der christliche Verf. dort die — wohl in derselben Quelle, aus der S sie nahm, von ihm vorgefundene rein objektive Notiz für seine Zwecke zurechtgemacht hat¹⁾. Unser Apokalyptiker würde auch schwerlich aus Apoc. 6, 16 haben herauslesen können, dass Jeremiel derjenige war, der die Antwort erteilte; der Name ist vielmehr von Joh., der überhaupt keine Engelnamen nennt, weggelassen worden. — Wir sehen also hier unsere Quelle rekurrieren auf zeitgenössische Apokalyptik, die uns nicht mehr erhalten ist; dies wird bei der weiteren Untersuchung noch oft zutage treten. Über die Seelenkammern selbst ist noch anzumerken, dass sie V. 41 ‚in inferno‘ sein sollen. Damit ist nicht ohne weiteres gesagt, dass das unter der Erde ist. Henoch findet sie im Westen der Erde, auf derselben Wanderung, an den Weltenden entlang, auf der er nachher an den Thron der Herrlichkeit kommt; also doch mehr zum Himmel, als zur Erde gehörend (vgl. Dillmann zu Hen. 22). So kann auch das ‚in inferno‘ als Übersetzung von *ἐν ᾗδου* sehr wohl über der Erdoberfläche sein (gegen Spitta S. 299). Der Verf. bringt darüber weiter unten noch mehreres.

Endlich soll an diesem festen Zeitpunkt, bei der Auferstehung der Toten, die Lösung des Welträtsels gegeben werden: ‚dann wirst du aufgeklärt werden über dies, was du zu sehen wünschst‘. Es entspricht das dem obigen Gedanken, dass sie in dem Untergang dieser Welt und dem Erwachen der zukünftigen bestehen werde; denn mit ihm wird die Auferstehung der Toten zusammenfallen. Also — und das ist genau festzuhalten — durch eine irdische Wiederherstellung Israels ist die Lösung des Problems nicht gegeben, sie erscheint nicht als das Ziel seiner Wünsche. Seine Gedanken konzentrieren sich völlig auf die überirdische Welt der Zukunft: ‚tunc tibi demonstrabitur, quae concupiscis videre‘.

Über die Unabänderlichkeit des angeordneten Termins ins klare gesetzt, erlaubt er sich nun die Anfrage, ob denn das Ende der Welt näher sei, als ihr Anfang. Die Antwort wird mit Hülfe zweier in natura vorgeführter Bilder gegeben: wie die nachfallenden Tropfen dem Wasserschwall der Gewitterwolke und das Rauchwölklein dem vorüberbrausenden Feuerbrand, so gleichen die wenigen noch übrigen Tage der Fülle der bereits verstrichenen Zeit (V. 44—50). — Dass die hier geschilderten Vorgänge der 3, 1 angegebenen Situation als auf dem Lager

¹⁾ Henoch 47, 2, worauf Spitta a. a. O. S. 298 hinweist, hat allerdings mit Apoc. 6, 19, nicht aber mit 4. Esr. oder Apoc. Bar. 30, 2 seine Berührung.

liegend nicht mehr entsprechen, durften wir bereits oben bemerken. Salathiel tritt auf die rechte Seite des Engels, ist also doch in freier Bewegung gedacht; und wenn auch der Feuerbrand allenfalls, so kann jedenfalls nicht der Gewitterregen im Schlafzimmer vorübergeführt werden, die Scene ist also frei. Die Kürze der Zeit, die bis zum Weltende noch übrig ist, stimmt zu der Bemerkung V. 26, dass der Seher es möglichenfalls noch erleben werde. Sie ist um so bemerkenswerter, als in späteren Kapiteln sehr abweichende Ansichten zutage treten werden.

Der Seher möchte nun noch jenes ‚möglichenfalls‘ zur Gewissheit erhoben sehen und fragt geradeaus, ob der Engel glaube, dass er das Ende erleben werde, oder wer sonst. Darüber kann ihm indess Uriel keine Auskunft geben: er weiss es einfach nicht, was instruktiv ist für die Beurteilung der Fähigkeiten der Engel¹⁾. Dagegen ist er befugt, die Vorzeichen des Weltendes teilweise anzugeben.

(*Der Übergang zu den Zeichen.*) Da ist nun ein grosser Stein des Anstosses für Übersetzer und Exegeten, dass er darüber sagt: ‚de signis, de quibus me interrogas, ex parte possum tibi dicere‘, sofern nämlich eine solche Frage vonseiten Salathiels garnicht erfolgt ist. Der vulg. lateinische Text liest daher in V. 51 ‚quid‘ statt ‚quis‘ und glaubt dadurch, in Übereinstimmung mit Ar. und Aeth., die ebenso schreiben, die Schwierigkeit gelöst zu haben; auch Volkmar schliesst sich ihnen an. Allein es ist ohne weiteres klar, dass das eine durch dieselbe Beobachtung veranlasste Textverbesserung ist, wie sie der Arm. auf die andere Weise anstrebt, dass er einfach ‚quod signum sit temporum illorum‘ einschaltet. Dem gegenüber haben die codd. DST der Lat. und der Syr. offenbar die richtige Lesart. Jener andere Text wäre auch um kein Haar besser, nur wäre die Schwierigkeit an einen andern Ort verlegt; denn wie kämen jene 2 Fragen, die auf ganz verschiedene Dinge hinauswollen, so eng aneinander? Und wie könnten sie gar durch ‚vel‘ verknüpft sein, sodass die zweite nur als die richtigere oder die bescheidenere Form der ersten erscheint? Die Lesart ist nicht nur falsch, sondern auch ungeschickt. Dadurch wird freilich das ‚de quibus me interrogas‘ geradezu unmöglich. Aber selbst wenn man dies streicht, so bleibt wiederum die Frage bestehn: wie kommt denn der Engel überhaupt auf die Zeichen? Salathiel fragt: ‚Glaubst du, dass ich bis zu jener Zeit leben werde? Oder wer wird leben in jenen Tagen?‘ und darauf soll Uriel antworten: ‚Über die Zeichen kann ich dir teilweise Auskunft geben, über dein Leben weiss ich nichts‘?

¹⁾ Vgl. 1. Petr. 1, 12.

Das wäre nur möglich, wenn die Angabe der Zeichen doch einigermaßen eine Antwort enthielte auf jene Frage, etwa in diesem Sinne: ‚Die Zeichen kann ich dir nennen, und daraus magst du dir selbst ausrechnen, welche Generation sie erleben wird‘, sofern man nämlich 9, 1 dazu nimmt, wonach einiges von dem geweissagten bereits eingetreten sein soll. Allein die Möglichkeit dieser Berechnung ist dennoch nicht vorhanden; denn wenn auch einige der Vorzeichen schon eingetreten sind, so kann er aus diesen Erzählungen noch immer nicht wissen, wie lange sie sich hinziehen werden, und ob nicht er und seine Generation darüber hinwegsterben; wie ja thatsächlich der Engel sowohl wie er selbst bis zuletzt ungewiss lassen, wer bis zum Ende gelangen wird. — So zeigen sich die Zeichen an das vorhergehende unmotiviert und nur äusserlich und lose angeknüpft, und die Form, in der es geschieht (*de quibus me interrogas*), ist unmöglich. Die Stelle trägt also den Charakter jener Fugen, in denen fremdartige Stücke nicht ohne Schwierigkeit und nicht ganz glücklich zusammengefügt werden.

(*Die Zeichen des Weltendes*, 5, 1—13.) Der Inhalt der Zeichen selbst verschärft diese Bedenken. Dieselben bestehen teils in Wirren unter den Menschen der Endzeit, teils in Naturwundern. Dass die ersteren beginnen und die letzteren folgen, hat das Buch gemein mit Apoc. Bar. 25 ff. 48. 70, mit den Siegelvisionen aus Apoc. Joh. (nach Spitta U.), mit der Apoc. in Matth. 24 u. a. Nach der Lesart des Lat. sind die Naturereignisse von den menschlichen Wirren durch die 3. Posaune getrennt: ‚videbis post tertiam tubam, et relucescet etc.‘ Der Syr. liest hier statt dessen: ‚videbis eam, quae post tertiam (sc. terram) turbamur‘, und das ‚terram turbatam‘ haben auch alle übrigen Übersetzungen und zwar Ar. ‚post haec tria signa‘, Aeth. ‚post tertium mensem‘, Arm. ‚post tertiam visionem‘. Das turbatam ist also ohne Zweifel besser bezeugt, da die 4 voneinander unabhängigen Übersetzungen kaum allesamt auf denselben im Text nicht liegenden Gedanken verfallen konnten, auch ein etwaiges Schreibversehen oder bewusste Verbesserung wegen ähnlicher Gestaltung der Wörter tubam und turbatam nur im Lateinischen möglich war. Nur das *μετὰ τὴν τρίτην* hat den Übersetzern Schwierigkeiten gemacht und der Syr. wohl allein den richtigen Sinn desselben getroffen. Liegt im Lat. eine Veränderung der eben genannten Art nicht vor, so ist auch möglich (wegen der Übereinstimmung der Codd. fast wahrscheinlicher), dass schon im griech. Text ein Glossator, der die Worte nicht verstand und die Apoc. Joh. oder 1. Cor. 15, 52 im Kopf hatte, ein *σάλπιγγα* an den Rand geschrieben hatte. Jedenfalls machen auch innere Gründe diese Lesart unmöglich. Dass, wenn hier von einer Posaune die Rede wäre, das nur eine der himmlischen Gerichtsposaunen sein könnte (gegen

Lücke S. 164, Gutschm. S. 79), bedarf keines weiteren Beweises. Die ganze Ausführung aber lässt keine Einteilung in einzelne, durch Posaunen begrenzte Abschnitte zu; das müsste aber der Fall sein, wenn die 3. als 3. überhaupt Sinn haben sollte. Eine Anspielung auf die Posaunenvisionen in Apoc. Joh. 8 (J¹) kann nicht vorliegen, da dann nach der 3. Posaune dasselbe vorgehen müsste, wie dort, was nicht der Fall, auch sonst die Entwicklung der Messiaswehen durchaus anders verläuft. Endlich aber tritt in 6, 23 die Posaune als etwas ganz neues auf, und zwar wird sie dort von aller Welt vernommen. Ist aber dies bei der einen der Fall, so muss es auch bei allen Posaunen der Fall sein, das Erschallen der Posaunen wäre also eins der auffälligsten Vorzeichen des Weltendes, und es dürfte bei der Aufzählung dieser Vorzeichen auch die erste, zweite und die übrigen Posaunen unter keiner Bedingung weggelassen werden. Darin liegt der endgültige Beweis, dass eine dritte Posaune hier nicht hergehört. — Statt dessen ist also von der Verwirrung des (danielischen) 4. Reiches die Rede, das als Römerreich in der Apokalyptik mehrfach auftritt; vgl. Apoc. Bar. 39 und das als einer andern Quelle angehörig zu erweisende Kap. 12 unsers Buches. Sie ist von allgemeiner Treulosigkeit, Lüge und Ungerechtigkeit begleitet. Was an Naturereignissen berichtet wird, ist dies: die Sonne scheint bei Nacht und der Mond bei Tage, vom Holz tropft Blut, der Fels brüllt, die Vögel schaaren sich zusammen, das Sodommeer wirft Fische aus und giebt nächtlicher Weile unbekannte, weit hörbare Laute von sich, Erdbeben geschehen an vielen Orten, Feuer kommt häufig hervor, die wilden Tiere kommen vom Felde herein, die Weiber gebären vor der Zeit, süßes Wasser wird salzig. — Im Prinzip ist es ein vergebliches Bemühen, wenn Gutschmidt S. 71 ff. diese Dinge auf Zeichen der Zeit, — Erdbeben i. J. 31 v. Chr., Feuersbrünste in Rom u. s. w. — zu deuten versucht, sodass der Verf. mit Absicht Ereignisse, die er selbst erlebt, habe schildern wollen. Vielmehr sollen nach 6, 25; 7, 27 die beschriebenen und in der folgenden Vision noch zu beschreibenden Dinge die allmähliche Vertilgung der Menschen der Endzeit herbeiführen; sie können also nicht auf erlebte Kleinigkeiten hinzielen, sondern müssen in derselben Weise, wie in den Posaunen- und Schalenvisionen der Apoc. Joh., zukünftige entsetzliche Ereignisse im grossen Stil bedeuten, durch welche ganze Bruchteile der Menschheit auf einmal vernichtet werden, so durch das Feuer (Apoc. 8, 7; 16, 8. 9), das untrinkbar gewordene Wasser (Apoc. 8, 10. 11); vgl. Apoc. Bar. 70, 8. Wenn daher 9, 1 der Verf. sich die Andeutung entschlüpfen lässt, ein Teil der Zeichen sei bereits eingetroffen, so kann das nur auf die politischen Ereignisse gehn. Ein solches steht denn noch mitten zwischen den Naturschrecken: *et populi commovebuntur et*

gressus mutabuntur et regnabit, quem non sperant, qui inhabitant super terram'. Der letzte Teil dieses Satzes kann, wenn thatsächlich auf ein historisches Ereignis angespielt sein soll, nur auf einen unvermuteten Regierungsantritt deuten, bei dem es unruhig und gefährvoll im römischen Reich hergegangen. Eine solche Anspielung ist aber durchaus wahrscheinlich; denn hätte der Verf. eine bevorstehende übernatürliche Erscheinung eines unerwarteten Herrschers im Auge, etwa des Nero redivivus o. dgl., so würde er einerseits hier näher dabei verweilt, andererseits vornehmlich am Ende der Dinge in Kap. 7 über seinen Verbleib etwas berichtet haben. Dass dies nicht geschieht, zeigt, dass der unerwartete Herrscher imgrunde seinem Zukunftsplan unwesentlich ist, und er sein Auftreten nur als historisches Merkmal für die Zeit, die er im Auge hat, herbeizieht. Wer nun mit diesem unerwarteten Weltbeherrscher gemeint sei, können wir hier noch nicht untersuchen, sondern vorläufig nur die Frage stellen: passen denn diese Ausführungen auf die Situation, in der Salathiel sich befindet? Freilich ist hier im Futurum geredet, die Dinge sind in der Form der Weissagung beschrieben; aber wir wiesen schon darauf hin, dass später hervorgehoben wird, dass mancherlei der Weissagungen bereits erfüllt seien, und dass dies nur auf die politische Situation abzielen kann. Nun soll aber nach 3, 28. 30 und ebenso nach den künftigen Äusserungen Salathiels zu der Zeit, da er lebt, alles in bester Ordnung sein, keine Ahnung von Wirren unter den Völkern. Dazu wäre, wollte man selbst den unerwarteten Weltbeherrscher auf Vespasian deuten, was wenig für sich hat, dieser ja gerade der Urheber der Zerstörung Jerusalems, über die Salathiel klagt, seine Regierung könnte ihm also unmöglich geweissagt werden. Wäre aber damit wiederum bewiesen, dass sie höchstens als historisches Ereignis der Vergangenheit erwähnt sein könnte, und sollten die 30 Jahre, die Salathiel nach der Zerstörung Jerusalems noch gelebt hat, auch für diese Schilderung gelten, so wäre erst recht der Widerspruch da, dass er dann auch die Wiedererhebung des Römerreichs und die Entfaltung der Macht des Flavierhauses noch gesehen hätte, und die Wirren des Reichs könnten nicht, als Zeichen der nahenden Katastrophe, von der Zeit vor Vespasian an bis zum Weltende hin fort dauern. Dass das letztere der Fall sein soll, legt vielmehr nahe, dass diese Weissagung von den Zeichen des untergehenden Säkulum sehr bald nach dem Regierungsantritt des unerwarteten Königs gegeben zu denken ist; wogegen Salathiel mit der üppigen Ruhe und Macht, in der sich die ihn umgebenden Heidenvölker befinden, und dem längeren Zeitraum, der seit der Zerstörung Jerusalems bereits vergangen ist, recht gut in das durch die Flavierdynastie geordnete Reich hineinpasst, etwa um die Zeit, die man erhält, wenn man die 30 Jahre

genau nimmt. Davon später. — Noch ein anderer Zug aber darf nicht unberücksichtigt gelassen werden. Die Apoc. S will in Babel empfangen sein, und in der That ist noch kein Zug hervorgetreten, der genötigt hätte, den Schauplatz, dieser Angabe entgegen, nach Palästina zu verlegen. Vielmehr wie der Seher nach 5, 17 der Trost Israels in regione transmigrationis sein will, so scheint thatsächlich seine Umgebung Heidentum zu sein, und der vaterlandslose, kosmopolitische Grundton seiner religiösen Hoffnung weist hin auf einen Aufenthalt in der weiten Welt. Das wird noch deutlicher, je weiter wir kommen. Demgegenüber fällt auf, dass der Verf. des gegenwärtigen Abschnittes näher an Palästina sich zu befinden scheint. In V. 8 ist nämlich als eins der Zeichen angegeben: ‚das Sodommeer wird Fische auswerfen und Nachts ein Getön von sich geben, das nicht viele kennen, alle aber werden den Klang hören‘. Das deutet für den Standort des Verf. auf eine gewisse Nähe des Sodommeers hin; denn ob wir nun Babel wörtlich nehmen oder auf Rom, Alexandria oder sonst eine heidnische Weltstadt deuten, schwerlich wird jemand, der dort weilt, das Sodommeer in seine Schilderungen der Messiaswehen hineinziehn. Er wird nicht die Vorstellung fassen, dass ein Klang, der von dort ausgeht, aller Welt hörbar sein werde — denn selbst wenn in Rom Nachts ein wunderbares Getön vernommen würde, so könnte doch kein Mensch wissen, dass es vom Sodommeer herkäme, also auch niemand sich eine Lehre daraus ziehn; und noch weniger wird er von dem Auswerfen der Fische reden, denn das würden die Leute, die doch daraus ihre Schlüsse auf das nahe Weltende bilden sollten, erst recht nicht gewahr werden. Wir werden also genötigt, den Verf. dieses Abschnitts und seinen Leserkreis in einer gewissen Nähe des toten Meeres zu suchen, — also doch wahrscheinlich nicht weit von Jerusalem.

Setzen wir somit den Passus 5, 1—12 wegen seiner losen Anfügung an das vorhergehende und der zu S nicht stimmenden Partien seines Inhalts in Klammern, mit der Bemerkung jedoch, dass die Untersuchung der hiermit im engsten Konnex stehenden Fortsetzung der ‚Zeichen‘ in Kap. 6 und 7 diese Beobachtungen wird zu rechtfertigen haben, so werden wir gleichfalls über die Arbeit des R in 4, 52 unser Urteil abgeben können. Eingeschoben ist durch ihn ‚de signis, de quibus me interrogas, ex parte possum tibi dicere‘ und das ‚autem‘ hinter ‚de vita‘. Ob auch das ‚de signis autem‘ zu dem folgenden Weissagungsabschnitt gehört hat und also eine vorausgegangene Belehrung über andere Dinge auch für diese Quelle erforderlich macht, oder ob etwa die Worte ‚de signis, de quibus possum tibi dicere‘ dort gestanden haben, oder ob endlich der Auszug aus jener Schrift erst mit ‚ecce dies venient‘ be-

ginnt, darüber wird sich bestimmteres erst ausmachen lassen, wenn wir Wesen und Anlage jener Quelle näher kennen gelernt haben werden. Der Schluss des ersten Abschnittes von S gestaltet sich jedenfalls so: *respondit ad me et dixit: de vita tua non missus sum dicere tibi, sed nescio. si autem oraveris iterum et ploraveris, sicut et nunc, et ieiunaveris septem diebus, audies iterato horum maiora*. Dass vor dem letzten Satz noch etwas ausgefallen sei, an dessen Stelle dann das Weissagungskapitel getreten wäre, ist nicht wahrscheinlich, da das Gespräch der folgenden Nacht genau bei dem Punkte wieder einsetzt, mit dem hier abgebrochen wird, nämlich der Generation, welche das Weltende erleben wird, und welche, nach der dortigen Äusserung, nichts voraushaben soll vor den übrigen Geschlechtern (5, 42). So könnte das *horum maiora* auf den letzten Gedanken direkt gehn: wichtiger, als die Frage, ob der einzelne Salathiel die Zeit der Seligkeit erleben werde, ist die Gewissheit, dass alle Geschlechter, die ersten wie die letzten, in gleicher Weise sie erlangen sollen. Allein wahrscheinlicher ist, dass es, in Analogie von 6, 31 auf die ganze erste Vision sich beziehe. Dass es auch in 6, 31 nicht etwa auf die *signa* abzielt, wird an seinem Orte gezeigt werden.

Ohne weiteren Abschied verschwindet Uriel, und Salathiel bereitet sich durch eine zweite Fastenwoche auf die zweite Enthüllung vor.

3.

Die zweite Vision.

(*Die äussere Einkleidung.*) Für die äussere Einkleidung der zweiten Vision sind die bestimmten Grenzen gezogen, wenn das, was über die der ersten Vision gesagt ist, seine Richtigkeit hat. Nach Ablauf der (zweiten) Fastenwoche waren *‚wiederum‘* die Herzensgedanken des Salathiel schwer, und seine Seele *‚nahm wieder einen Geist des Nachdenkens an‘* (*resumpsit spiritum intellectus*), und er beginnt wiederum vor dem Höchsten zu reden (5, 21 f.). Auf sein Gebet erscheint wiederum *‚der Engel, der in der vergangenen Nacht‘* zu ihm gekommen war, und das Gespräch nimmt seinen Fortgang. Wenn auch das *‚wiederum‘* (*iterum*) nicht = *‚zum zweiten male‘* ist, — denn auch vor dem dritten Gebet 6, 36 heisst es *‚iterato‘*, — so ist doch der Parallelismus dieser Vorgänge mit denen der ersten Vision auf der Hand liegend, und die Vergleichung macht noch wahrscheinlicher, dass der dort von uns aufgestellte Zusammenhang der äusseren Ereignisse der richtige ist. Namentlich wird von neuem klar, dass die Gespräche nichts weniger als im Traum gehalten sein sollen, sondern Salathiel ruft und

Uriel kommt; ebenso dass wir recht thaten, in 3, 1 das ‚cogitationes meae ascendebant super cor meum‘ von dem ‚in cubili meo recumbens‘ zu trennen. Denn da der Seher doch nicht die 8 Tage über auf dem Bett kann liegen geblieben sein, müsste die Wiedereinnahme dieser Stellung vor der zweiten Offenbarung bemerkt sein, wenn sie wesentlich wäre. Dass dies nicht geschieht, bestätigt die Beobachtung, dass jene Lage nur für das zu empfangende Traumgesicht gewählt war, aus dem er 5, 14 erwacht. Thatsächlich suchte man eben gerade nicht das Lager auf, wenn man des Nachts, statt zu schlafen, Verkehr mit Gott zu pflegen beabsichtigte, sondern die Einsamkeit (vgl. Apoc. Bar., Dan. u. a.). Die Situation ist natürlich dieselbe, wie von 3, 2 an, also im Freien. Dass hierfür übrigens nicht das Erdbeben 6, 14 ff. als Beweis angeführt werden kann, wird an seinem Ort klar werden. — Den Schluss bildet von 6, 31 an wieder die Anweisung zu erneutem Fasten, verbunden mit einer anerkennenden Auslassung über die äussere Haltung Salathiels 6, 31—34. Das Verschwinden des Engels wird geradeso wenig bemerkt, wie nach der ersten Vision; erschütternde Nachwirkungen erfolgen gleichfalls nicht, — eine weitere Bewährung dessen, dass sie auch aus 5, 14 f. nicht hinter die erste Offenbarung gehören, sondern an den Ort, den wir ihnen angewiesen haben, d. h. hinter das ausgelassene einleitende Traumgesicht.

Der Inhalt zerlegt sich wieder in dieselben 4 Teile, wie bei der visio prima: Gebet, Erkenntnisstreit, allgemeine Enthüllungen über den Zukunftsplan, spezielle über die Vorzeichen des Weltendes (Messiaswehen).

(*Das Gebet 5, 21—30.*) Im Gebet kommt Salathiel abermals auf das Unglück seines Volkes zurück, um ganz ausser Zweifel zu stellen, dass nur sein Geschick die Quelle seiner Skrupel ist, und dass ihn Unsterblichkeit und Weltende nur interessieren, soweit sie über die dunklen Führungen seines Volkes Licht verbreiten. Das ist nun durch das vorhergehende eigentlich noch nicht geschehen. Wenn er erfahren hat, dass die Welt im argen liegt, und erst das Jenseits Glückseligkeit bringen könne, so erklärt dies noch nicht, weshalb nun das erwählte Volk den Heiden preisgegeben ist, und weshalb nicht vielmehr das Glück wenigstens, was auf diesem Jammerthal zu finden ist, den Israeliten vorbehalten wurde. Die Erklärung dieser Frage wird thatsächlich erst in der dritten Vision gegeben, sodass erst nach ihrem Schluss die forschenden Gebete Esra's ein Ende haben können. — In dem hier vorliegenden Abschnitt liegt nun wiederum der ganze Schwerpunkt auf der Erwählung des Volkes. Wie wir schon beim ersten Gebet ausführen konnten, dass der Verf. von der Sündhaftigkeit Israels voll durchdrungen ist und ihm gar keine positiven eigenen Ver-

dienste zuschreibt, sondern nur seine Erwähltheit bei Gott als Grundlage für sein zu erwartendes Glück hinstellt, so auch hier. Von allem irdischen hat er sich etwas als besonderes Eigentum ausgewählt, und das bleibt ihm doch heilig; warum hat er denn nur einzig sein Volk Israel verschmäht? Die Dinge werden aufgezählt, die Gott sonderlich heilig sind; das ist ausser Palästina als Land, Zion als Stadt, Jordan als Fluss die Lilie unter den Blumen, die Taube unter den Vögeln und das Schaf unter dem Vieh. Dann heisst es V. 27: *et ex omnibus multiplicatis populis acquisivisti tibi populum unum, et ab omnibus probatam legem donasti huic quem desiderasti populo*. Das kann in dieser Form nicht ursprünglich sein, denn es fasst das Verhältnis anders auf, als wir bisher in S gefunden haben. Bisher zeigte sich das Verhältnis Gottes zu Israel doch gewissermassen auf Gegenseitigkeit beruhend. Freilich ging die Sympathie Gottes voran: er hat Jakob geliebt und Esau gehasst (3, 16, namentlich nach Syr.); aber das Volk Israel ist dann doch auch das einzige gewesen, welches das allen angebotene Gesetz angenommen hat, während die Heiden *den Zeugnissen nicht glaubten*, vgl. o. S. 22 ff. Nun soll das Gesetz von allen gebilligt, aber nur diesem einen Volk gegeben sein? Volkmar (S. 28) hält das durchaus für möglich und tadelt den Versuch van der Vlis', die äth. Lesart *et ex omnibus probavisti legem et donasti populo* auch der Latina aufzudrängen; und das ohne Zweifel mit recht, denn angesichts der Übereinstimmung von Syr. und Lat. ergeben sich die Lesarten der andern Übersetzungen ohne weiteres als Verbesserungen; der gemeinsame griechische Grundtext hat sicher (nach Volkm.) *τὸν πρὸς πάντων δοκιμασθέντα νόμον* gelesen. Aber ebenso sicher ist, dass der ursprüngliche Text bei S das nicht gewesen sein kann. Volkm. beruft sich vergebens auf Röm. 1, 32; 2, 16, wo ja auch ausgesprochen sei, dass die Heiden dem Gesetz zustimmten. Es handelt sich hier durchaus nicht um das allgemeine Gesetz = Gewissen, sondern um das vom Sinai gegebene; auch könnte ja dann, wenn wirklich beide Teile dem Gesetz zugestimmt hätten, der Unterschied zwischen Heiden und Juden (den unser Verf. nachweisen will, während Paulus eben gerade dagegen kämpft, — dies der Grund der verschiedenen Anschauungen), nur der sein, dass die Juden das Gesetz erfüllten, die Heiden nicht. Das ist aber nach S nicht der Fall, sondern der Unterschied besteht nur in der Annahme hier, der Verweigerung dort. Zum übrigen ist es gar wenige Zeilen weiter noch einmal betont: *qui contradicebant sponsionibus tuis quique tuis testamentis non credebant*. Also es ist gerade nicht von allen anerkannt worden. Dürfen wir nun dennoch an der Richtigkeit der Lesart für den griechischen Text nicht zweifeln, so ist dieselbe als dem R zugehörig erwiesen. Es entspricht dem, was

wir bisher über seine Denkweise feststellen konnten. Er fasst den Unterschied zwischen Judentum und Heidentum schroffer und hämischer, als S; während dieser beide doch verhältnismässig auf gleicher Linie stehend ansieht und, so sehr er von der ursprünglichen Sympathie Gottes für die Juden, Antipathie gegen die Heiden überzeugt ist, doch auch ihren Wert aneinander abwägt, kommen für den R die Heiden garnicht in Betracht. Sie gehören garnicht zu dem Samen Adams, sie haben das Gesetz, obgleich sie es anerkannten (— womit selbstverständlich über seine Erfüllung nichts ausgesagt ist —) einfach garnicht bekommen. Natürlich musste ihm bei einer solchen Auffassung der Dinge die Stellung der Heiden in der Welt noch ärgerlicher sein, als dem Verf. von S. Übrigens hat auch diese Ansicht des R von der Anerkennung des Gesetzes durch die Heiden (womit er natürlich nicht allein gestanden hat) in der rabbinischen Überlieferung ihre Parallelen. Jalkut chadasch heisst es (Eisenm. a. a. O.): „Zur Zeit, da die Israeliten das Gesetz empfangen, eiferten die Völker wider sie: „aus welchem Grunde dürfen diese eher zu Gott nahen, als die Völker?“ Es stopfte ihnen aber der h. gebenedeite Gott den Mund und sprach zu ihnen: „Bringet euer Geschlechtbuch her“, wie gesagt wird: „Gebet dem Herrn die Geschlechter der Völker“, gleich wie es meine Kinder herbeibringen, wie gesagt wird „Und sie erklärten ihr Herkommen nach ihren Geschlechtern“. Auffallend ist, dass hier die Abstammung als Grund angegeben wird, weshalb die Heiden nicht, wie die „Gotteskinder“, das Gesetz bekommen können; sie stammen also nicht von Gott (durch Adam) ab und sind darum von dem Gesetz ausgeschlossen. Man sieht, wie sich diese Tradition mit jener andern berührt, die wir bei 3, 36 als gleichfalls der Denkweise des R entsprechend nachgewiesen haben, dass die Heiden den Namen „Mensch“ nicht verdienen wegen ihrer andern Abstammung. — Fraglich kann nun noch sein, ob er das *πρὸς πάντων δοκιμασθέντα* selbstständig eingeschoben oder schon etwas annäherndes in S vorgefunden hat, etwa *τὸν πρὸ πάντων δοκιμασθέντα*, sodass es gelautet hätte: „du hast aus all den vielfältigen Völkern Ein Volk dir ausgesucht und das vor allen andern bewährte Gesetz ihm allein gegeben“. Damit wäre die Reihe der vor allem andern hervorragenden Dinge auch auf das Gesetz noch ausgedehnt. Man kann aber auch sagen, mit der Erwählung des Volks ist diese Reihe abgeschlossen, und es heisst nun, um diese Erwählung ins rechte Licht zu stellen: „acquisivisti tibi populum unum et legem donasti huic quem desiderasti populo“. Dergleichen Dinge lassen sich nicht zu unbedingter Gewissheit erheben.

Die Frage ist nun, wie das so auserlesene Volk, welches das Gesetz bekommen und angenommen habe, denen preisge-

geben werden konnte, welche ‚den Sprüchen Gottes widersprochen und seinen Zeugnissen nicht geglaubt haben‘. Wenn auch, wie oben gesehen, das Säkulum selbst voll des Jammers ist, warum denn diese völlige Umkehr des Natürlichen? Hatte ja Gott einen Hass auf sein Volk geworfen, so konnte es doch durch seine eigene Hand gezüchtigt werden! (V. 28—30). Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, dass hier ebensowenig, wie in dem Gebet, das der ersten Vision voranging, eine Spur davon zu bemerken ist, dass etwa schon das Gericht über die Bezwingen Israels in irgend welchen Wirren des Weltreichs seinen Anfang genommen hätte. Wenn es heisst, die Heiden ‚conculcaverunt Israel‘, und über letzteres geklagt wird ‚dehonestasti (s. Fritzsche, S. 30 Anm.) unam radicem super alias‘, so erscheint Israel schlechtweg als im Elend, die Heiden schlechtweg als im Glück; und es stimmt zu 3, 30 ‚sustines eos peccantes et pepercisti impie agentibus et conservasti inimicos tuos‘. Ferner wird aus V. 30 klar, dass S als den eigentlichen Urheber der Leiden Israels Gott selbst ansieht, und dass die Heiden für ihn die Zuchtrute sind in Gottes Hand. Das ist wichtig, denn daraus erhellt, dass ihm an und für sich die Siege der Heiden nicht als Frevel erscheinen. Gottes Wille ist beides, dass sie stark werden und dass sie Israel erdrücken. Daraus geht aber hervor, dass es nicht in seinem Sinne sein kann, sie gerade wegen dessen, was sie an Israel gethan, dem Gericht verfallen zu lassen; vielmehr liegt für ihn, wie bereits nachgewiesen, ihre Missethat nur in der Gottesleugnung und der Ablehnung des Gesetzes. Das ist wichtig, und wir werden achtzugeben haben, wo wir dieser Frage wieder begegnen.

(*Der Streit 5, 31—40.*) (Das Gebet ruft wieder den Uriel herbei, und es hebt von neuem eine Erörterung über die Berechtigung der Fragen Salathiels an.) Gleich zuerst wird das abgelehnt, womit Salathiel geschlossen hatte, dass nämlich das Verfahren Gottes aus Hass gegen Israel sich herschreiben möge; ‚an plus dilexisti eum super eum, qui eum fecit?‘ Dass diese Lesart der Lat. die richtige ist, gegen die des Syr.: ‚an plus dilexisti eum, quam factorem eius?‘, geht nicht nur aus der Übereinstimmung der übrigen Übersetzungen, sondern mehr noch aus dem Inhalt selbst hervor. Salathiel ist in seiner Liebe gegen Gott thatsächlich gar nie wankend geworden, sondern er hat nur an der Liebe Gottes zu Israel gezweifelt. Der syrische Text lässt sich leicht aus einem Missverständnis des griechischen Wortlauts verstehen: ‚ἢ γὰρ μᾶλλον ἠγάπησας αὐτὸν πρὸ τοῦ ποιήσαντος αὐτὸν;‘ Das ist also sofort konstatiert, dass das Geschick Israels unmöglich aus Hass, sondern nur aus Liebe seines Schöpfers erklärt werden könne. Für den Standpunkt des Verf. ist das charakteristisch genug: Gott zürnt seinem Volk garnicht, auch in dem Elend wird nicht Gottes Zorn offenbar,

sondern nur seine Liebe, die eben in der Zukunft den Schlüssel zu den Rätseln bieten wird. So kommt denn der Seher alsbald darauf zurück, dass er eben diese Zukunft, die im Endgericht zu erwartende Seligkeit, zu erkennen wünsche; und er wird abermals darauf aufmerksam gemacht, dass es nicht möglich sei, zu finden *judicium meum aut finem caritatis, quam populo promisi*. Die Beispiele, durch die es gezeigt wird, sind wieder ähnlicher Art, wie die obigen: geheimnisvolle Dinge der irdischen Welt: Verkündigung des Zukünftigen, Zählung der Regentropfen, Wiederbelebung vertrockneter Blumen u. s. f. Nachdem auf diese Weise wieder die Unmöglichkeit der gesuchten Erkenntnis nachgewiesen worden, wird mit ganz derselben Unbefangenheit das in 4, 52; 5, 13 abgebrochene Gespräch wieder aufgenommen, wie es 4, 26 nach ähnlicher Diskussion angesponnen wurde. Freilich wird in dieser Vision nicht gerade das aufgedeckt, was hier als unerkennbar bezeichnet worden; denn es ist in ihr von der ewigen Seligkeit und dem Endgericht in der That keine Rede. Um so deutlicher aber wird, dass diese Erörterung völlig überflüssig war und nur dem Schema zuliebe, welches den äusserlichen Verlauf der Offenbarungen gleichgeartet haben wollte. Ist aber das hier der Grund, so gilt der auch für die dritte Vision, und wir sind berechtigt, das Fehlen eines entsprechenden Abschnitts dort als der Anlage des Buches widersprechend zu bezeichnen.

(*Die allgemeinen Zukunftsenthüllungen 5, 41 — 6, 10.*) Die erste Frage des Sehers knüpft nun direkt an die letzten Worte der Urielantwort an, zugleich den Faden von 4, 52 wiederaufnehmend. Dort war mit der Verweigerung der Antwort auf die unberechtigte Frage geschlossen, ob er selbst das Ende erleben werde, hier kommt sofort das Interesse zum Ausdruck, aus dem heraus sie gestellt worden war. ‚Sieh, Herr, du bist denen nahe, die am Ende leben, aber was wird aus denen werden, die vor mir sind, oder wir, oder die nach uns leben?‘ Und die Antwort lautet: ‚Einem Siegeskranz habe ich mein Gericht gleichgemacht. Wie die letzten nicht später sie erreichen, so die ersten nicht schneller‘. Das kann also in diesem Zusammenhang nichts anderes heissen, als: die durch mein Gericht zu verleihende Seligkeit soll jedem einzelnen als Siegeskranz zuerteilt werden, sodass weder die zuletzt lebenden später, noch die zuerst lebenden früher sie erhalten werden, sondern, wie bei der schliesslichen Entscheidung in den Spielen geschieht, alle zugleich. Das Bild ist also von den öffentlichen Spielen genommen (vgl. 1. Cor. 9), wo auch nicht nach jedem einzelnen Kampf der Sieger gekrönt wird, sondern erst alle Paare oder Abteilungen nacheinander ihre Aufgabe lösen, und alsdann die Krönung der Sieger erfolgt. Zwei Vorstellungen sind also in diesem Satz bekämpft: 1) es könnten die zuerst lebenden

früher als die andern die Krone erlangen, — etwa wie wir es uns vorstellen, dass jede Seele alsbald nach dem Abscheiden in die Seligkeit eingeht; und 2) es könnten die zuletzt lebenden vor den bereits entschlafenen etwas voraushaben, sofern bei ihren Lebzeiten schon das erhoffte Heil eintritt, das die verstorbenen nicht mehr sehen; — dies die eigentliche Antwort auf Salathiels Frage. Dass eine solche Vorstellung äusserst nahe lag, wo man auf eine irdische Wiederherstellung Israels hoffte, ist selbstverständlich, und sie ist oft genug zum Ausdruck gekommen. Aber auch wo eine messianische Zeit der Seligkeit erhofft wird, aber vor der Auferstehung der Toten, sind die früher entschlafenen gegen die Menschen der Endzeit im Nachteil. Paulus kämpft dagegen im 1. Thess., und ebenso unser Verf. „Siehe, du bist denen nahe, die am Ende leben, aber was wird aus uns früheren?“ Und die Antwort lautet: „Keiner sieht früher den Preis, und keiner später, sondern alle zugleich“. Nach 4, 26 ff. ist das selbstverständlich; liegt die Welt im Argen, und kann erst nach Untergang dieses Säkulum und Aufwachen des künftigen das verheissene Heil Israels kommen, so kommt es eben erst gleichzeitig mit der Auferstehung der Toten, und diese findet für alle Generationen, die je gelebt haben, im selben Moment statt. Vgl. 4, 43: „tunc tibi demonstrabitur“. Ein Messiasreich auf Erden war schon durch jene Ausführungen ausgeschlossen, ein *salutare dei* vor der Auferstehung der Toten wird hier ausdrücklich zum zweitenmal abgelehnt.

Jetzt fragt der Seher in seiner grossen Sehnsuch nach dem Heil, weshalb denn nicht alle Generationen des Weltalters auf einmal geschaffen werden konnten, damit auch das Gericht schneller kommen könnte? Er erhält zur Antwort, das Geschöpf könne nicht schneller machen, als der Schöpfer, und die Welt alle Menschen aller Generationen, wenn sie auf einmal geschaffen würden, nicht tragen. Dieser Grund ist einleuchtend genug. Dennoch hat der dialektisch wohlgeschulte Salathiel den Einwand zu machen, dass sie es doch bei der Auferstehung der Toten werde thun müssen, weshalb es denn nicht auch jetzt schon gehe. Darauf erhält er direkt keine Antwort, sondern die Unmöglichkeit jenes Ansinnens wird auf eine andere Weise dargethan. Natürlich muss in den Augen des Verf. selbst eine Lösung dieses Widerspruchs zu finden gewesen sein, und die liegt eben darin, dass in der jenseitigen Welt, — denn nur sie wird die Fülle der gesamten Menschheit zu tragen haben, — die unendlichen Dimensionen des göttlichen Maasses geltend sein werden. Vgl. 4, 11 und die Ausführungen dazu, auch Spitta a. a. O. S. 457 f. Der Engel führt hier, diese Frage übergehend, einen andern Grund gegen des Sehers Begehr ins Feld: wie der Mutterleib einer Mutter nicht die 10 Kinder, die

ihr beschieden sind, auf einmal hervorbringt, sondern nach und nach, zu ihrer Zeit, so auch die Mutter Erde ihre Menschenkinder. Das geht natürlich wieder nicht auf die ganzen Menschen, sondern nur auf die leiblichen Organismen derselben; denn nur sie, nicht aber die Seelen können als Produkte der Erde aufgefasst werden. Ihre Produktivität ist also ganz den Gesetzen der mütterlichen Produktivität überhaupt unterworfen; und, die folgende Frage vorbereitend, setzt er hinzu: ‚Wie das Kind noch nicht gebiert und die nicht mehr, die alt geworden, so habe ich auch die von mir geschaffene Welt geordnet‘. Da ist denn das nächstliegende für Salathiel, dem es ja, — wohl bemerkt — auf nichts anderes ankommt, als zu konstatieren, dass die Leidenszeit und die Leidenswelt recht bald, möglichst sofort ein Ende nehmen werde, zu fragen: ‚Ist denn die Mutter Welt nun schon alt genug, dass ihre Produktionskraft aufhören und damit das Entstehen neuer Generationen und das Leben der Menschheit überhaupt zum Abschluss kommen möge?‘ Und er erhält die gewünschte Antwort: ‚Ja, sie ist alt geworden, das Ende ist nahe‘. Es ist dasselbe, wie vorhin: ‚Stürmisch eilt das Weltalter dem Untergang zu‘, ‚Wenn du lange lebst, wirst du es selbst noch sehen‘, ‚Wie das Rauchwölklein gegen den Feuersturm und die Tropfen gegen die Gewitterwolke, so sind die noch übrigen Tage der Welt gegen die Zeit, die schon vergangen‘. Nur dass, was vorhin behauptet wurde, nun seinen Beweis findet. Dieser Beweis ist etwas seltsamer Art. Die Kinder, heisst es, welche eine Frau in ihrem Alter gebiert, sind nicht gleich an Kraft und Grösse den Sprösslingen ihrer Jugend; so möge er auch an der Kleinheit des gegenwärtigen Geschlechts im Vergleich zu den Menschen der Vorzeit erkennen, dass die Zeugungskraft der Natur erschläft und die Frische der Jugend nicht mehr vorhanden sei. Auf welchen theologischen Voraussetzungen diese merkwürdige Behauptung beruhe, ist für den klar, der die rabbinische Tradition kennt von der Riesenlänge Adams (er war so gross, dass seine Verse die Sonne verdunkelte) und der bei all seinen Nachkommen zu konstatierenden beständigen Erschlaffung der Naturkräfte. S. darüber Eisenmenger a. v. v. O. Für unsern Zweck, wo es nur auf den Zusammenhang jener Vorstellung mit dem Rahmen des Ganzen ankommt, interessiert vornehmlich der Umstand, dass sie bestimmt ist, nachzuweisen, was in der vorigen Vision über den nahe bevorstehenden Untergang der Welt ausgesagt ist.

Damit wäre nun die Wissbegier des Salathiel nach einer Seite befriedigt: es kann kein Zweifel mehr sein, dass die das Heil Israels einleitende Weltkatastrophe nahe bevorsteht; und es wäre der ganz geeignete Zeitpunkt, die Unterhaltung abubrechen. Die erste Vision führte aus: die Erlösung liegt in der zukünftigen Welt und kommt unfehlbar zu ihrer Zeit; die

zweite weist nach: dies Kommen geschieht regelrechter Entwicklung gemäss, aber diese Entwicklung steht gegenwärtig am Ziel; nun könnte das Thema der dritten Vision an die Reihe kommen: wer wird der Erlösung theilhaft. Aber ehe der Abschluss gemacht wird, kommen noch zwei Punkte zur Besprechung, deren erster eigentlich vom Thema abliegt, sofern S bisher sich ganz in den Grenzen einer Theodizee gehalten und die Frage, in welcher Form die Erlösung vorsichgehn wird, noch garnicht angerührt hat, und deren zweiter seine Beantwortung mehr oder minder bereits in den früheren Abschnitten gefunden hatte und seine starke Betonung an diesem Ort gleichfalls einem bestimmten Anlass zuschreiben muss. Dieser Anlass ist in beiden Fällen Polemik gegen herrschende Ideen; denn sie geben beide keine positiven neuen Aufschlüsse, sondern lehnen negativ falsche Vermutungen ab. — Die erste Frage heisst, — mit neuem Anlauf, um die Wichtigkeit der Sache zu kennzeichnen: ‚Ich bitte, Herr, wenn ich Gnade vor deinen Augen gefunden habe, so zeige deinem Knecht, durch wen du deine Schöpfung heimsuchst‘, V. 56. Diese Frage setzt voraus, dass Traditionen im Schwange sind, welche die Heimsuchung durch eine Mittelsperson vollziehen lassen (so auch Volkm. S. 37); denn nach allem, was der Engel bisher mitgeteilt, war absolut kein Anlass, die Existenz einer solchen vorauszusetzen. Deshalb wird denn die Beteiligung derselben am Endgericht ausdrücklich und feierlich abgelehnt 6, 1—6: ‚Im Anfang des Erdkreises, bevor die Enden der Welt dastanden und bevor die Schaaren der Winde bliesen und bevor u. s. w. u. s. w., da gedachte ich, und sie wurden durch mich allein geschaffen und nicht durch einen andern, damit auch das Ende durch mich sei und nicht durch einen andern‘. Dass dieser andere, durch den das Ende vollzogen werden möchte, nur der Messias sein kann, ist selbstverständlich. Ob die Polemik hier bereits eine Richtung bekämpft, die auch die Weltschöpfung durch den Messias vollzogen werden liess (vgl. 1. Cor. 8) und deshalb so nachdrücklich gesagt wird: ‚facta sunt per me solum et non per alium‘, wird sich nicht mit Bestimmtheit sagen lassen¹⁾; jedenfalls wird ganz schroff seine Wirksamkeit am Weltende abgewiesen. Das ist auch nur konsequente Weiterführung des eingeschlagenen Weges. Findet eine Beseligung Israels in diesem Säkulum nicht mehr statt, sondern dauert seine Unterdrückung genau bis zum Weltuntergang, so ist für die Thätigkeit des Messias im grossen und ganzen kein Platz mehr. Weder die Besiegung der Feinde, noch die Zeit der glücklichen Regie-

¹⁾ Volkm. behauptet es, S. 37. Allein dieser Satz erscheint vielmehr hier als die zugegebene Voraussetzung, aus der die nicht zugegebene Konsequenz gezogen wird.

rung Israels kann ihre Stelle finden; die Katastrophe besteht einfach im Zusammenbruch des Weltalls und der Neuschöpfung des künftigen Aion; und dann ist alsbald Gott alles in allem. Es wird daraus auch von selbst klar, wie irrig es ist, wenn Volkm. die anstössige Stelle so erklärt: ‚Der Messias ist ihm nur dazu bestimmt, die Gott feindliche Menge niederzuwerfen und darauf zu sterben‘. Nein, dazu ist er eben nicht bestimmt; denn das wäre schon ein *visitare creaturam per Messiam*, wie es zum übrigen unten noch ausdrücklich bezeichnet wird. Auch schliesst eine Niederwerfung der Gottesfeinde allemal eine Aufrichtung des Heiles Israel noch in diesem Säkulum in sich; und die ist unserm Verf. eben entgegen. So liegt denn auch in diesem Abschnitt mit keiner Sylbe eine Bekämpfung spezifisch christlicher Vorstellungen, sondern nur der jüdischen Messiaserwartung überhaupt. Wäre das noch nicht klar, so würde es aus den folgenden Versen nun vollends zur Sicherheit erhoben.

Im engsten Anschluss an die Abweisung des Messias kommt der Beweis, dass eine selige Zwischenzeit zwischen der Leidenszeit und der künftigen Welt, die eben für seine Wirksamkeit Raum bieten würde, nicht angenommen werden dürfe. Salathiel fragt noch einmal V. 7: ‚Welches wird die Trennung der Zeiten sein? Oder wann das Ende der ersten und der folgenden Anfang?‘ Und er erhält zur Antwort: ‚Von Abraham bis zu Abraham. Von Abraham ist [Isaak geboren, und von Isaak ist] Jakob und Esau geboren, und die Hand des Jakob hielt die Verse Esaus. Die Verse gehörte dem ersten, Esau, und die Hand dem zweiten, Jakob. Denn der Anfang des Menschen ist seine Hand, und das Ende des Menschen seine Verse. Zwischen Verse also und Hand wolle nichts anderes suchen, Esra‘. So liest der Syr.; und es kann keinem Zweifel unterliegen, dass er die richtige Lesart hat. Alles andere ist durch Missverständnisse entstanden, indem man nämlich nicht im Auge behielt, dass es sich hier nur um die Trennung der Zeiten handelte, um den Übergang des einen Säkulum auf das andere. So schreibt der Lat. (ausser Sg.) V. 8: ‚Ab Abraham usque ad Isaac‘. Das hat keinen Sinn. Soll es etwa heissen, von Abraham bis Isaak werde dies Säkulum dauern? Wo bleibt dann Esau, der doch auch noch zu diesem gehört? Oder der Übergang des einen Säkulum auf das andere werde von Abraham auf Isaak sein? Dann käme gar Esau mit in das folgende Säkulum hinein! Wollte man mit Volkm. (der als griech. Text annimmt *εἰς τὸν τοῦ Ἀβραάμ*) erklären: ‚Wir brauchen blos auf unsere Väter zurückzugehen, da ist auch das Ende abgebildet. Von Abraham kommen wir auf dessen Sohn. Von dem ward geboren etc.‘, so würde einmal der erste Satz jedes Sinnes beraubt und überflüssig gemacht; denn dass man von Abr. auf Is. kommt, weiss jeder, und es hatte zur Beantwortung der Frage Salathiels

garnichts zu thun. Sodann wäre ganz unerklärbar, wie bei diesem so vollständig durchsichtigen griechischen Text der sonst so einsichtsvolle Syr. dazu gekommen wäre, das ‚ab Abraham usque ad Abraham‘ stehn zu lassen und um dann das ‚ab eo natus est Jacob et Esau‘ besser zu erklären, ein ‚ab eo natus est Isaac‘ einzuschieben. Dies zeigt ganz deutlich, dass die Lesart des Sg. die ursprüngliche ist und die andern Übersetzungen aus Missverständnis das zweite Abraham in Isaak verwandelt haben, während der Syr., der jenes zwar verstand, aber die Geburt Esaus und Jakobs von Abraham plausibler machen wollte, seinen Einschub machte. Damit haben denn auch die Worte ‚ab Abraham usque ad Abraham‘, die, als durch quoniam mit dem folgenden verbunden, dieses ja doch schon ganz in sich schliessen und in ihm nur ihre Erläuterung finden sollen, ihren guten Sinn in der Beantwortung der Frage des Sehers. Sie sagen nämlich aus, die Trennung der Zeiten, der Übergang des einen Säkulum auf das andere, nach dem gefragt wurde, findet statt von Abraham auf Abraham, d. h., wie gleich ausgeführt wird, von einem Nachkommen Abrahams auf den andern, ohne ein von aussen hereintretendes Zwischenglied (den Messias und sein Reich). Die Sache bleibt in der Familie. ‚Denn von ihm (von Abraham) ist Jakob und Esau geboren, — was ohne jedes Bedenken ohne den Einschub des Syr. gesagt werden konnte — und die Hand Jakobs hielt die Verse Esaus‘; darum darf man zwischen Hand und Verse, zwischen Jakob und Esau nichts anderes suchen. Wieder zeigt sich der syrische Text als der beste; denn was der lateinische und mehr oder minder auch die andern lesen: ‚finis enim huius saeculi Esau et principium sequentis Jacob‘ widerspricht nicht nur dem Sinn der Frage V. 7, sondern ist überhaupt sinnlos. Jakob soll der Anfang des künftigen Säkulum sein? Dann müsste also in diesem nach gewisser Zeit noch eine Umwälzung der Dinge stattfinden und auch andere in die Seligkeit eingeführt werden. Das ist aber unmöglich, denn mit dem Anbruch des künftigen Säkulum soll ja die Auferstehung der Toten 4, 43 und also auch das letzte Endgericht stattfinden; denn diese beiden sind nicht voneinander zu scheiden. Überhaupt ist ein Wechsel der Geschicke in der neuen Welt ein undenkbarer Gedanke; das geht, wenn es nicht schon aus S selbst erhellt, mit vollster Deutlichkeit aus den andern Quellen unseres Buches hervor (namentlich Kap. 7), wo allerdings eine begrenzte Zeit des Reiches Israel angenommen wird, aber eben in dieser Welt. Es kann also unmöglich gesagt sein, dass Esau das Ende dieser, Jakob der Anfang jener Welt sein solle, und so die Trennung der Zeiten stattfinden. Das konnten die späteren Exegeten hier suchen, weil sie glaubten, in V. 7b sei von Salathiel ein Zeichen für das Weltende gesucht, während jene Frage, durch 7a erläutert, doch nur darin ihren

Grund hat, weil, wenn noch ein Zwischenreich einträte, das Ende der Welt wieder um ein bedeutendes hinausgeschoben werden würde. Und darauf geht die Antwort: ‚Jakobs Hand hielt die Verse Esaus, darum wolle zwischen Hand und Verse nichts anderes suchen, Esra‘.

Selbstverständlich ist das Verständnis dieser Verse auf den unmittelbaren Übergang des gegenwärtigen, vom Heidentum beherrschten Aion auf den zukünftigen ohne selige Zwischenzeit, — worauf übrigens alle Übersetzungen gleicherweise hinauskommen, — ganz unabhängig von der Exegese des ab Abraham usque ad Abraham. Diese Worte sind durch unsere Beurteilung derselben nur mit dem vorhergehenden und dem folgenden in Konnex gebracht. Dagegen sind die an der ganzen Allegorie gemachten Beobachtungen wertvoll zur Kritik der daran geknüpften Versuche, die Abfassungszeit unseres Buches zu bestimmen. Da es sich nämlich in der That nur um die Trennung der beiden Weltalter handelt, und die Allegorie beweisen soll, dass diese ohne Mittelglied vor sich gehn wird, so ist in dem Bilde Esau Symbol des gegenwärtigen Säkulum überhaupt, Jakob das des zukünftigen überhaupt. Alle Versuche, Esau nun auf irgend ein (Welt-)Reich zu deuten, das am Ende der Tage herrschen solle, etwa die Regierung der Herodianer, wie Hilgenfeld will (Esau = Edom), oder das Römerreich (entsprechend der rabbinischen Tradition, wo immer der widerwärtigste Feind der Juden unter dem Namen der Edomiter auftritt, sei es das römische Reich, seien es die Christen, Eisenm. II, 787 u. ö.) o. dgl. werden dadurch hinfällig. Wie Jakob die ganze zukünftige Welt bedeutet, so Esau die ganze diesseitige; und die beiden folgen ohne Zwischenreich unmittelbar aufeinander.

Damit hat der Verf. von S in aller Schärfe und Präzision seinen Standpunkt ausgesprochen. In ganz derselben unmotivierten und losen Anknüpfung, wie in der 1. Vision, folgt nun die Fortsetzung der in Kap. 5 begonnenen Zeichen.

(*Die Zeichen und der Schluss der Vision 6, 11—34.*) Salathiel spricht V. 11: ‚O Herr Gott, wenn ich Gnade vor deinen Augen gefunden habe, so bitte ich dich, dass du deinem Knecht das Ende deiner Zeichen zeigst, deren du mir einen Teil in der vorigen Nacht gezeigt hast‘. Eine Überleitung von dem letzten Gedanken ist also damit nicht im geringsten gegeben, nicht einmal so zum Schein, wie es 4, 52 doch noch geschah. Es ist nur offen ausgesprochen, dass man nach den Abmachungen der letzten Nacht noch eine Fortsetzung der Verkündigung von den Zeichen zu erwarten habe, und dass diese nun erfolgen solle. Ist dadurch alsbald wieder der Verdacht erweckt, dass es sich mit der Zugehörigkeit des folgenden Abschnitts zu S geradeso verhalten werde, wie in Kap. 5, 1—12, als dessen Weiterführung

er so ausdrücklich bezeichnet ist, so wird dieser Verdacht bestärkt durch die grosse Verwirrung, die von hier anhebt und bis zum Schluss der Vision andauert. Es ist nicht schwer, einen Eindruck davon zu geben. V. 12 bittet der Seher den Engel um ‚das Ende der Zeichen‘. Welcher Zeichen? Der Vorzeichen des Weltendes, nach 4, 52; 5, 1. Als solche also will der Schreiber das folgende angesehen wissen, und zwar als Abschluss der begonnenen Schilderung derselben. Nun aber heisst es weiter: ‚Und er antwortete und sprach zu mir: richte dich auf deine Füsse und du wirst eine Stimme hören voll mächtigen Klanges: und sobald der Ort, auf dem du stehst, heftig erschüttert werden wird, erschrick du nicht über dem, was er zu dir redet, denn vom Ende ist die Rede; und die Grundfesten der Erde werden erkennen, dass von ihnen gesprochen wird: zittern wird sie und beben, denn sie weiss, dass ihr Ende unter Verwandlung vor sich gehn muss, V. 13—16‘. Also darnach soll nicht von den Vorzeichen, sondern von dem Ende selbst die Rede sein; und die Veranstaltungen, die dazu getroffen werden, zeigen, dass es damit ernst ist. Der Seher muss aufstehn, weil ein Erdbeben stattfinden wird, — die Erde schaudert, wie sie hört, dass von ihrem Ende gesprochen wird; und während die Vorzeichen ruhig der Engel allein mitteilte 5, 1 ff., spricht nun eine Stimme voll gewaltigen Klanges, wie der Schall grosser Gewässer, — wie V. 18 ff. zeigen, Gott selbst (vgl. übrigens *ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν* Apoc. Joh. 1, 15; 14, 2; 19, 6). Sieht man nun aber in den Inhalt seiner Rede hinein, so ist garnichts von dem Ende darin gesagt; V. 18—20 geben wohl eine feierliche Einleitung, aus der man eine entsprechende Fortsetzung erwarten dürfte; ja, das Säkulum ist in der That versiegelt, und die Bücher sind aufgethan; aber das verläuft sich wieder im Sande. Es kommen wieder etliche Wunderzeichen im Stil der Serie 5, 1—12 an die Reihe, Wirrsale, wie sie bereits geschildert, werden noch einmal geweissagt, und endlich für die aus diesen Schrecken unversehrt zurückbleibenden die Herstellung friedlicher, heiliger und seliger Verhältnisse verkündigt. Die Ordnung und der definitive Abschluss dieser Weltgeschichte, gar der Untergang der Welt selbst, der doch den Mittelpunkt dieser Schilderung bilden sollte, kommen garnicht mehr vor. Endlich heisst es V. 29 ff. ‚Und es geschah, da er zu mir sprach, bewegte sich der Ort, auf dem ich stand, und er sprach zu mir: dies will ich dir in der folgenden Nacht zeigen. . . . Deine Rede ist beim Höchsten erhört . . . und deswegen hat er mich gesandt, dir dies alles zu zeigen‘. Also eine plötzliche Verwechselung der redenden Person; während in V. 29a das Subjekt niemand anders sein kann, als die ‚vox loquens, et sonus eius sicut sonus aquarum multarum‘, also Gott selbst, ist es schon in demselben Satz 29b wieder der

Engel Uriel, der es dann bleibt bis zum Schluss. Es leuchtet also auf den ersten Blick ein, dass dieser ganze Abschnitt nicht in Ordnung ist und einer genauen Untersuchung bedarf, um die durcheinandergeworfenen Stücke auseinander zu finden.

Zunächst muss konstatiert werden, dass von V. 13 an die Absicht in der That keine andere ist, als die, eine Schilderung vom Weltende selbst zu geben. Denn da die Einführung Gottes als redenden und das Beben der Erde schlechterdings keinen andern Sinn hat, auch V. 15 unzweideutig ankündigt ‚de fine verbum‘, so müsste man diese Einleitung der Rede V. 18 ff. als redaktionellen Einschub erweisen, um für die letztere einen andern Zweck zu ermöglichen. Das wäre aber völlig widersinnig, denn der R konnte selbstständig erst recht nicht auf die Idee verfallen, ein Ende anzukündigen und durch historische Ausschmückung der Scene vorzubereiten, das nachher garnicht kam. So gehört diese Einleitung vielmehr ganz untrennbar zu der folgenden Rede. Ist aber dies die ursprüngliche Absicht der Quelle gewesen, so folgt daraus, dass dieselbe nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt oder Ausdehnung vorliegt, dass sie ursprünglich anderes oder wenigstens mehr berichtet hat, und dass es das Werk des R ist, die ursprüngliche Absicht umgebogen und der Rede eine andere Spitze gegeben zu haben, die in V. 12 dahin bezeichnet wird, dass sie das finis signorum bringen solle. Diese Manipulationen, die an der Rede vorgenommen sind, vermöge deren sie aus einer Schilderung des Weltendes zu einer abschliessenden Schilderung der Vorzeichen desselben gemacht worden ist, lassen sich denn auch unschwer aus dem Inhalt selbst erkennen. Wir bemerkten bereits, dass der Anfang dem Zweck der Rede vollkommen entspricht. In feierlichem Ton hebt Gott an: ‚Siehe, es kommen Tage, und es wird geschehen, wenn ich beginnen werde zu nahen, dass ich die Erdenbewohner heimsuche, und wenn ich anheben werde, Rechenschaft zu fordern von denen, die ungerechterweise schadeten durch ihre Ungerechtigkeit, und wenn voll sein wird die Erniedrigung Zions, und wenn das Säkulum versiegelt werden wird, welches anheben wird zu vergehen, dann u. s. w.‘ Diese Verse rekapitulieren kurz, was dem Ende voraufgehn soll: die Heimsuchung der Ungerechten, die völlige Erniedrigung Zions, die Versiegelung des Säkulum. Darnach ist es ein Unding, dass fortgefahren werden sollte: ‚dann will ich diese Zeichen thun‘. Das vorhergehende waren ja die Zeichen, und zwar in ihrer ganzen Summe; was soll die hochtrabende, lange Einleitung, wenn sie doch nur wieder auf Zeichen hinauslaufen soll. Noch dazu Zeichen, die theils keine sind, theils nach dem voraufgegangenen nicht mehr eintreten können. Die Öffnung der Bücher V. 20 bedeutet kein Vorzeichen des Weltendes, analog den in 5, 1—12 geschilderten, sondern das Eintreten

des Endes selbst. Wie mit der Versiegelung des Säkulum der endgültige Abschluss der Weltentwicklung gegeben ist, so hebt mit dem Aufschlagen der Lebensbücher das Gericht über diese abgeschlossene Welt an. Vgl. Dan. 7, 9 f.: *ἐθεώρουν ἕως ὅτου οἱ θρόνοι ἐτέθησαν, καὶ παλαιὸς ἡμερῶν ἐκάθητο, καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν κτλ. χίλια χιλιάδες ἐλειτούργουν αὐτῷ καὶ μυρία μυριάδες παρειστήκεισαν αὐτῷ. κριτήριον ἐκάθισε, καὶ βίβλοι ἤνεύχθησαν.* Hen. 47: „In jenen Tagen sahe ich das Haupt der Tage, als es sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzte, und die Bücher der Lebendigen vor ihm aufgeschlagen wurden u. s. w. Apoc. Joh. 20, 12 f. u. s. f. S. Schürer a. a. O. II, 463. Harnack patr. apost. op., zu Hermas vis. I, 3, 2. Spitta, a. a. O. S. 281 f. 414. Da nun in diesen Büchern die Thaten der Menschen verzeichnet stehn, nach denen sie gerichtet werden sollen, und dies Gericht sich über alle Menschen zu erstrecken hat, so ist auch nicht möglich, dass, nachdem einmal die Bücher aufgeschlagen sind, noch wieder kleine Weltbürger ihren Lebenslauf beginnen; ebenso wie nach der Versiegelung des Säkulum kein neues Leben in demselben mehr entstehen kann. Was also V. 21 gesagt ist, — denn die beiden Glieder dieses Verses sind nicht voneinander zu trennen, — gehört nicht hierher, sondern an einen früheren Ort, in die Schilderung der Vorzeichen hinein. Der Sinn des Verses ist, dass vor der Versiegelung des Weltalls und dem Aufschlagen der Lebensbücher alle auf der Erde befindlichen, also auch die noch mit den Föten verbundenen Seelen müssen ans Tageslicht getreten und zu einer gewissen Zurechnungsfähigkeit gelangt sein, um mitgerichtet werden zu können. Es ist nicht schwer, den Platz dafür hinter 5, 8 ausfindig zu machen, wo von den Geburtswundern die Rede war; vgl. Mtth. 24, 19. Ebenso unterbricht dann V. 22 den Fortschritt der Handlung. Nachdem die Gerichtsbücher aufgeschlagen sind, muss von der weiteren Vornahme der Gerichtshandlungen gesprochen, nicht aber ein in diesem Augenblick ganz gleichgültiges wunderhaftes Verschwinden der Kornvorräte erzählt werden; besonders da nach V. 20 alle zugleich das Aufschlagen der Bücher am Himmel, was jedermann als ersten Akt des Weltgerichts kannte, gesehen haben, nun also doch wohl mit gespanntester Aufmerksamkeit die Vorgänge am Himmel beobachten und so geringfügige Ereignisse, wie das Leerwerden der Scheunen garnicht mehr bemerken werden. Lassen wir den Vers, was ohnehin das nächstliegende ist, im unmittelbaren Anschluss an V. 21 stehen, so kommt er in der Schilderung der Vorzeichen Kap. 5 ebenfalls an seine ganz passende Stelle, nämlich vor das Salzigidwerden des Wassers V. 9: in denselben 3 Schlägen, wie die Geburtswunder erfolgten, verschwinden die menschlichen Nahrungsmittel Wasser und Brot: die Saaten sind plötzlich fort, die Scheuern leer, und das süsse Wasser ist

salzig; sodass dies der vierten Plage in Ap. Bar. 70, 8 entspricht: ‚et qui ignem evaserit, in fame deficiet‘, vgl. ib. 2b: ‚et in parte‘. Nun kommt V. 23 die Posaune mit grossem Schall, und sie vollständig an ihrem Platz. Nachdem die Bücher aufgeschlagen sind am Himmel, die alle sehen, wird die Posaune geblasen, die alle hören und erschrecken, denn sie kündigt das Gericht an. Es ist die letzte Posaune, entspr. 1. Cor. 15, wo die ἐσχάτη σάλπιγξ gleichfalls nicht die letzte von vielen — etwa 7 — vom Himmel geblasenen Posaunen darzustellen braucht, sondern die Endposaune, die letzte, die überhaupt wird geblasen werden, weil sie das Weltgericht einleitet, — wie durch 1. Thess. 4, 16 sogar entschieden wahrscheinlich wird. Der Anfang des folgenden Verses ist dann wieder ungehörig. Durch das Aufschlagen der Bücher hat der Himmel selbst die Aktion in die Hand genommen, es geht nicht an, dass nunmehr die Menschen noch selbstthätig das gegenseitige Morden fortsetzen; abgesehn davon, dass sie durch das Ertönen der Gerichtsposaune in bleiches Entsetzen versetzt und also zu nichts weniger, als zum Kämpfen aufgelegt sind. Das Abschlachten der Freunde untereinander hat vielmehr bereits 5, 9 begonnen, und dort durchaus gerechtfertigt. Nachdem Ungerechtigkeit und Gewaltthat begonnen, politische Umwälzungen die Welt in Verwirrung gesetzt, entsetzliche Naturereignisse das ihre gethan und endlich das Schwinden aller Nahrung die Menschen in Verzweiflung gebracht, ergreift Wahnsinn die Hoffnungslosen, und sie morden sich ein Freund den andern. Freilich war dort der Ausdruck etwas matt, und in dem blossen Anschluss durch ‚et‘ an die zu einem andern Absatz gehörende Wasserverwandlung unmotiviert. Wir werden jedenfalls hier die vollere und ursprüngliche Form des Gedankens vor uns haben, und dem Umstand, dass dort in dem eigentlichen Zusammenhang an das Schwinden der Nahrungsmittel der Freundeskampf sich angeschlossen hat, wird es zuzuschreiben sein, dass der Redaktor, dem es Mühe machte, hier überhaupt noch eine zweite Serie signa zustande zu bringen, den Zug hinter den leergewordenen promptuaria noch einmal brachte. Zugleich war dadurch der Vorteil gegeben, dass die Gerichtsposaune dann nicht mehr als solche, sondern als Kampffposaune, als Zeichen zu den auf der Erde anhebenden Schlachten erschien, was ihm, dem es darauf ankam, den Eindruck der Gerichtsscene zu verwischen und Messiaswehen daraus zu machen, nicht unwesentlich sein konnte. Setzt man diesen Satz an seine richtige Stelle in Kap. 5, so erhält nunmehr auch das folgende ‚et expavescet terra‘ seinen Platz und seinen Sinn, der durch das zwischengeschobene verloren war. Denn wovon erbebt denn die Erde? Doch von der Posaune, nicht aber von dem Freundeskampf; und noch weniger stehn die Gewässer davon still. ‚Cum his, qui inhabitant eam‘ ist sinnlos, denn wir haben eben schon

einmal gehört, dass sie erbeben. Gar, wenn man das debellabunt stehn lässt, so kann man vollends nichts damit anfangen; denn eins von beiden können die Menschen doch blos, kämpfen oder erbeben. Dass der Redaktor es doch noch einmal gebracht hat, ist ein Zeichen, dass das Erbeben der Erde und der Menschen ursprünglich ganz sinnentsprechend beisammen gestanden hat. Nehmen wir also diese sehr sichtbaren Einschübe des R heraus, so ist der klare und übersichtliche Wortlaut der: *libri aperientur ante faciem firmamenti, et omnes videbunt simul. et tuba canet cum sono, quam cum omnes audierint, subito expavescent. et expavescet terra et venae fontium stabunt et non decurrent in horis tribus*. Das Beben der Menschen, das Beben der Erde und das Stillstehn der Gewässer ist gleicherweise Wirkung der geblasenen Posaune; und es ist ganz klar, dass nun die himmlischen Ereignisse in Erscheinung treten müssen, die damit vorbereitet sind. Das soll auch geschehen; denn es heisst jetzt weiter V. 25—28: *Und es wird geschehen, jeder der übrig geblieben sein wird aus allen jenen Dingen, die ich dir vorausgesagt habe, wird gerettet werden und mein Heil sehen und das Ende meines Säkulum; und es werden sehen die Menschen, welche aufgenommen sind, die den Tod nicht geschmeckt haben von ihrer Geburt an, und das Herz der Erdbewohner wird verwandelt werden u. s. f. . . . und die Wahrheit wird gezeigt werden, welche ohne Frucht war so viele Tage*. Dass es damit nicht zuende sein kann, ist selbstverständlich, denn die eigentlichen Katastrophen sind damit noch garnicht gegeben. Im Gegenteil, die Spannung ist nun eigentlich auf den Gipfel getrieben: die Ankündigungen vom Himmel sind gegeben, auf der Erde hat die Vollziehung des durch die Posaune angezeigten begonnen, die Generation, welcher das Schauen des Gottesheils, der Vorschmack der ewigen Seligkeit nach den Lebensbüchern vergönnt ist, ist durch Verwandlung der Herzen in den richtigen Zustand versetzt worden, die Aufrichtung des irdischen Reiches der Heiligkeit und Seligkeit, das man kurzweg mit dem Namen 1000jähriges Reich bezeichnen kann, hat ihren Anfang genommen; es ist jetzt geradezu notwendig, dass der Himmel sich öffne und die Sache zum Abschluss geführt werde; da reisst plötzlich der Faden ab. Gar von dem Untergang und der Neubildung des Weltalls und von dem Ende dieses Weltalters erfolgt keine Sylbe mehr; und doch war dies gerade der Grund, weshalb Gott selbst redete und die Erde beben sollte, wenn sie von ihrem Ende, von ihrer Verwandlung hören würde. Man sieht, wie der R gerade zur rechten Zeit abgeschnitten hat, um die Weissagung der Zeichen, die er bringen wollte, nicht zu einer Beschreibung der Weltkatastrophe werden zu lassen.

Der Grund und die Methode seines Verfahrens, sowie die Veranlassung zu den Konfusionen, die den Abschnitt kennzeichnen,

liegen dadurch klar am Tage. In dem zusammengehörigen Stück 5, 1—12 und 6, 13 ff. nebst der noch ausstehenden Fortsetzung dieser Partie war eine Quelle messianischer Weissagung gegeben, die thatsächlich nicht in 3, sondern in 2 Abschnitte sich zerlegte: die Beschreibung der Messiaswehen durch einen Engel und des Weltendes durch Gott. Ob zu ihr sonst noch Stücke gehört haben, ist gleichgültig, es handelt sich hier nur um die Weissagung. Sollte aber diese zur Ergänzung der in S gegebenen Theodizee verwandt werden, so erforderte die Anlage dieses Buches eine Dreiteilung, den 3 Fastenwochen gemäss. Wurde zu diesem Zweck der zweite Abschnitt geteilt und in seiner ersten Hälfte in die zweite Fastenwoche hineingenommen, so war dann natürlich erforderlich, ihm ebenfalls noch den Anstrich einer Prophezeiung der signa zu geben, da das Ende selbst der dritten Woche vorbehalten bleiben musste; aus dem angekündigten *finis saeculi* wurde *finis signorum*. Weil nun aber in dem so verwerteten Absatz so blutwenig von dem drin stand, was als signa angesehen werden konnte, war nötig, einiges aus der Engelrede in diese Umgebung zu übertragen, wie bezüglich V. 21. 22 und 24 a nachgewiesen ist. Demnach ergibt sich V. 11. 12 als der Feder des R entstammend: als Einleitung zu dem Einschub aus jener andern Quelle lässt er den Salathiel um den Beschluss der Zeichen bitten, die zumteil in der vorigen Nacht gegeben worden. Es erklärt dies die Verwandtschaft von 6, 11 mit 5, 56, die, wenn 6, 11 zur zweiten Quelle gehörte, auffallend sein würde; er hat sich zu der zu bildenden Einleitung der Formel bedient, die ihm aus der Quelle S zur Hand war. Ebenso hat er in V. 20 *haec signa faciam* selbstständig zugesetzt. Denn abgesehen davon, dass signa eben gar nicht berichtet werden sollten, kann auch nicht ein blosses *haec faciam* o. dgl. im Text gestanden haben, da Gott der redende, aber von 20 b ab nicht der handelnde ist; denn weder die Bücher schlägt er selbst auf, noch stösst er selbst in die Posaune. Wahrscheinlich hat die Quelle nur gelesen *et cum supersignabitur saeculum, quod incipiet pertransire, et ecce libri aperientur* oder blos *et libri aperientur*. Endlich lässt sich aus dem jetzt gewonnenen Zusammenhang der Quelle auf die erste Einführung derselben 4, 52 zurückschliessen, dass dort *ex parte* ebenfalls vom R zugesetzt ist; denn ihre Absicht war nicht, durch einen Engel nur einen Teil der Zeichen bringen zu lassen, sondern alle, und nachher durch die namenlose Stimme das Ende selbst. Im übrigen lässt sich über ihre Anlage noch nicht viel aussagen. Wir wissen jetzt (aus 6, 13), dass sie gleichfalls in die Form einer Engelmitteilung gekleidet gewesen ist, und so wäre immerhin möglich, dass das eschatologische Kapitel, an vorheriges anknüpfend, wirklich begonnen hat: *de signis autem, de quibus me interrogas, ecce dies venient etc.*, sodass der R

das ‚de quibus me interrogas‘ zu seiner Einleitung der Interpolation verwertet hätte. Doch ist das immerhin nur Möglichkeit. Dagegen ist durchaus kein Grund vorhanden, zwischen der Engelmittelung und der Einführung der Gottesstimme 6, 13 eine längere Unterbrechung anzunehmen. Der Seher wird etwa gesagt haben, die Zeichen habe er nun vernommen, nun möchte er auch noch über das Weltende selbst etwas erfahren; worauf dann 6, 13 folgt: ‚et respondit et dixit ad me: surge super pedes tuos et audies vocem etc.‘ — Der sonderbare Personenwechsel in V. 29. 30 hat durch die Ausscheidung des eingeschobenen Abschnitts bereits seine Erklärung gefunden. Von V. 30 an ist natürlich wieder einfach Uriel Subjekt, und die Worte schliessen direkt an V. 10 an. V. 29, in welchem noch die redende Stimme Subjekt sein müsste, ist noch vom R angefügt worden. Dass er nicht zur Quelle gehört, ist leicht ersichtlich; denn in S passt er selbstverständlich nicht hinein, und zu der eschatologischen Rede kann er wenigstens an dieser Stelle erst recht nicht gehören, weil dieselbe einmal, wie nachgewiesen, mit V. 28 keineswegs zuende ist, und sodann derjenige Punkt, der das Erdbeben verursachen sollte, nämlich die Erwähnung des Weltuntergangs, noch garnicht gebracht ist. Möglich, dass ein Vers ähnlichen Inhalts am Ende der Rede gestanden hat und vom R hierhergesetzt ist, um das angekündigte Erdbeben doch auch erfolgen zu lassen, — was übrigens allein schon Grund genug gewesen wäre, ihn selbstständig zu erfinden; jedenfalls hat er seine Existenz an diesem Ort und die Kollision, in die er infolgedessen mit seinem Nachbarverse gerät, dem R zu verdanken.

Während also die Quelle S wesentlich eine Theodizee enthält, bietet diese zweite Quelle nichts, als eine apokalyptische Eschatologie. Wir werden sie daher der Kürze halber mit dem Buchstaben E bezeichnen, was sich um so mehr empfiehlt, als wir unten wahrscheinlich zu machen gedenken, dass sie bereits den Esratitel getragen hat. — Die Kluft, welche zwischen ihr und S in Weltanschauung und Zukunftshoffnung zutage tritt und ihre Scheidung endgültig als notwendig erweist, ist zu deutlich, als dass ich viele Worte darüber zu verlieren brauchte. Wir haben oft genug bemerkt, wie der Verf. jenes Hauptbuches in völliger Weltverachtung nichts anderes erwartet und ersehnt, als den Untergang der im argen liegenden Welt. Das Übel ist in das Säkulum hineingesät, und deshalb kann dies die dem Gottesvolk gegebenen Verheissungen nicht tragen; die Bosheit des Herzens ist und bleibt in der Welt, erst wenn die Welt des materiellen Daseins vergangen ist, kann Gerechtigkeit und Heiligkeit kommen; dieses Säkulum ist Esau, Israel erst das Säkulum der Zukunft, beide sind schroff geschieden, und eins folgt ohne Zwischenreich unmittelbar auf das andere. Und hier

genau das Gegenteil. Noch ehe die Welt vergangen, erfolgt das ‚salutare dei‘, die Erfüllung der gegebenen seligen Verheissung; langsam, nach und nach wird das Böse vertilgt, und endlich bleibt nur die Schaar derer übrig, die zusammen mit den emporgerafften Menschen die Seligkeit schon auf Erden geniessen dürfen; und Freude, Gerechtigkeit und Friede herrschen auf der Welt. Da ist nicht diese Welt Esau, und erst jene Welt Israel; sondern auch des αἰῶν οὗτος letztes Ende ist dennoch das, dass er Israel zufüssen liegt und ‚seine Verheissungen trägt‘. Es ist nicht nötig, dem weiteres hinzuzufügen. Es stehen hier zwei Weltanschauungen einander gegenüber, deren Verschiedenheit in der tiefsten Lebensrichtung der Verfasser begründet ist: Optimismus hier, Pessimismus dort. Wie sich diese Lebensrichtungen in den beiden Schriften aus Philosophie und Religion ihr Gewand geschaffen haben, kann erst im 2. Abschnitt untersucht werden.

Mit den Worten ‚haec veni tibi ostendere tempore venturae noctis‘ schliesst Uriel die Unterredung. Nach der lateinischen Lesart. Der Syr. hat stattdessen ‚ista nocte‘, der Aeth. ‚sicut in nocte praeterita‘, der Ar. ‚sicut die praeterito‘; bei dem Arm., der die ganze Scene umgebildet hat, fehlt die Stelle. Volkmar behauptet, dass die letzten 3 Texte auf dasselbe hinauskämen, indem sie alle griechisch τῇ ἐλθούσῃ νυκτὶ vor sich gehabt hätten und das nur falsch gedeutet. — Allein haben sie das hier vor sich gehabt und bona fide übersetzen wollen, so haben sie es 5, 31 und 6, 11 gleichfalls vor sich gehabt, wo sie gleichlautend übersetzen; und dann wäre ihre Deutung nicht falsch, sondern richtig, denn in jenen Stellen ist jeder Zweifel ausgeschlossen. Vielmehr zeigt das ‚sicut‘, das Ar. und Aeth. einzuschalten sich erlaubten, dass sie überhaupt den Text nach ihrem Verständnis zurechtgemacht und statt ἐλθούσῃ ein παρελθούσῃ geschrieben haben, weil sie wahrscheinlich mit Lat. ἐλθούσῃ = ἐρχομένη setzten und das sinnlos fanden. Dagegen hat Syr. mit ‚ista nocte‘ die richtige Deutung getroffen. Übrigens ist der Streitpunkt sachlich indifferent; denn wenn der Syr. recht hat, so schliesst der Engel nur die diesmalige Unterredung ab, liest dagegen Lat. richtig, so stellt er für die folgende Nacht in Aussicht, ‚dies‘, d. h. das zuletzt besprochene, wie nämlich das Esau- und das Israel-Säkulum, in sich geschieden, aufeinander folgen werden; womit denn in der That die folgende Unterhaltung einsetzt. Für den Syr. spricht noch V. 31 ‚iterum renuntiabo tibi horum maiora‘. Da dies horum nicht verschieden sein kann von dem haec in V. 30, so ist also für die folgende Nacht nicht haec, sondern horum maiora angekündigt. Dass dies horum maiora hier und demnach auch in 5, 13 nicht auf die besprochenen signa, sondern auf den Inhalt des ganzen Gesprächs zurückweist, ist jetzt gleichfalls zur völligen Sicherheit gebracht worden. —

Die Abschiedsworte, die im Anschluss an die Fastenformel erfolgen, enthalten ein Lob für den Lebenswandel und die Keuschheit Salathiels und eine Mahnung, in Vertrauen und Gottesfurcht zu verharren. Den letzten Vers paraphrasiert Volkmar: ‚Über-eile dich weder, so irdisch gesinnt zu sein, wie die frühere Welt (er liest ‚cum‘ statt ‚in prioribus temporibus‘), und jage nicht zu sehr nach dem Jenseits‘. Es liegt auf der Hand, dass das eine Umkehrung dessen ist, was hier geschrieben steht: ‚confide et noli timere et noli festinare in [cum] prioribus temporibus cogitare vana et non properes a novissimis temporibus [= ad novissima tempora]‘. Wäre hier das letzte Glied, wie Volkm. will, gleichstehend mit den vorangegangenen, so müsste doch wohl ebenfalls ‚et noli properare‘ dastehen. Dass dies nicht geschieht, zeigt an, dass ‚et non properes‘ dem ‚noli festinare cogitare vana‘ nicht neben-, sondern untergeordnet ist und einem ‚ut non properes‘ nahekommmt; und der Sinn ist vielmehr der: ‚übereile dich nicht, in der früheren Zeit Irdisches zu denken, sodass du nicht vielmehr der letzten Zeit zustrebest‘. Hiesse es ja doch die Tendenz des Buches ganz verkennen, wollte man wirklich glauben, dass die Beschwichtigungen des dem Ende sehnsüchtig zustrebenden Salathiel ernst gemeint seien; vielmehr zeigen die Resultate, die jedes Gespräch hat, und die immer wieder darauf hinauskommen: ‚Ja, das Weltende steht nahe vor der Thür, nur noch ein Rauch, ein paar Tropfen sind die Tage bis dahin‘, dass die Ungeduld Salathiels imgrunde ganz mit dem Weltplan Gottes übereinstimmt. Die christlichen Rezensenten Ar. und Aeth. haben freilich ähnlich geurteilt, wie Volkmar, und aus dem Wunsch, das Ende möge nahen, ein ‚vanum cogitamentum‘ gemacht. Dem Syr., der sich keine tendenziösen Textveränderungen erlaubt und hier von einer ‚investigatio in novissimis temporibus‘ spricht, hat wohl ein etwas umgestalteter Wortlaut vorgelegen. Jedenfalls hat er das καὶ μὲν = אֲנִי, das er durch ‚ne‘ wiedergiebt, ebenfalls nicht ad-dierend, sondern subordinierend aufgefasst.

4.

Die dritte Vision.

(*Einleitung und Gebet 6, 35—59.*) Vor der dritten Vision wird nun die dritte Fastenwoche voll. ‚Et factum est post haec, flevi et ieiunavi VII diebus, ut supplerem tres hebdomadas, quae mihi dictae sunt.‘ Damit ist entschieden, dass das zu erörternde Thema jetzt zum Abschluss kommen soll; und so stellt denn auch das Einleitungsgebet jetzt die abschliessende Frage, die auf den Kern des Problems hinabführt. In dem ersten Gebet hiess es: was soll aus deinem Namen werden, wenn das einzige

Volk, das ihn trägt, zugrunde gegangen? Im zweiten: wenn du seine Wiederherstellung für das künftige Säkulum aufgespart hast, warum giebst du doch das erwählte deinen Feinden preis und züchtigst es nicht lieber selbst? Nun fragt er im dritten gerade heraus: wenn ja wirklich die gegenwärtige Welt im Argen liegt (4, 26 ff.): warum liegt sie nicht dennoch zu Israels Füßen, da sie doch nur seinetwegen geschaffen ist? Das steht zugleich im engsten Anschluss an den Schluss der vorigen Vision: warum ist denn dies Säkulum Esau's, erst das künftige Israel's, da du doch auch diese Welt nur für Israel gemacht hast? Der Standpunkt gegenüber der Heidenwelt, der damit ausgesprochen ist, ist derselbe, den wir fortwährend in S bemerken konnten. Sie zählt zwar gleichfalls zur Nachkommenschaft Adam's, aber sie existiert für Gott überhaupt nicht mehr, der alle Völker verworfen hat ausser dem einzigen Israel, dem deshalb auch einzig das Erbe Adams zukommt. Darin liegt der denkbar schroffste jüdische Partikularismus, doch ohne Hass gegen das Heidentum und ohne Überschätzung der sittlichen Leistungen Israels. Durch dies letztere unterscheidet er sich von dem R, wie oben gezeigt ist, und von den noch neu auszuscheidenden Quellenschriften, wie weiter unten nachgewiesen werden wird. Die rabbinische Gelehrsamkeit des Verf. tritt auch in diesem Gebet zutage. Das Meer nimmt $\frac{1}{7}$, die Erde $\frac{6}{7}$ der bestehenden Weltmasse ein, am 5ten Tage sind auch die beiden Riesentiere Behemoth und Leviathan geschaffen, die dann verborgen wurden, „ut fiant in devorationem, quibus vis et quando vis“, u. s. w. In den lateinischen Text hat sich durch eine merkwürdige Veränderung als Name des Riesenochsen Enoch statt Behemoth eingedrängt. Dass der letztere in der That der richtige ist, geht nicht nur daraus hervor, dass es bei Apoc. Bar. 29, 4 und ebenso in der rabbinischen Literatur so heisst, sondern mehr noch daraus, dass gerade unser Verf. auf die Bibelstelle hindeutet, deren kabbalistischer Auslegung das Riesentier überhaupt seine Existenz verdankt und zwar darnach notwendigerweise unter dem Namen Behemoth. Es heisst nämlich Ps. 50, 10: *בֵּי-לִי כָל-חַיֹּת-יָעַר בְּיַמּוֹת בַּהֲרֵי-אֱלֹהִים*; und diese Stelle wird von den Rabbinen übersetzt: „der Behemoth auf tausend Bergen“, und soll dies nach R. Jochanan u. a. „ein einziges Tier sein, welches auf tausend Bergen liegt, und selbige tausend Berge bringen ihm allerhand Kräuter hervor, die es isset, wie (Hiob 40, 15) gesagt wird: „die Berge tragen ihm Kräuter“.“ (Eisenm. I, 402 f.) Und da nun gerade hier von dem Ochsen gesagt wird, Gott habe ihm gegeben „unam partem, quae siccata est tertio die, ut habitet in ea, ubi sunt montes mille“, so wird klar, dass der Verf. den biblischen Beweis für den Ochsen gekannt hat und ihn deshalb auch nur mit dem Namen Behemoth hat nennen können. Eine Untersuchung, wie

Lat. auf Enoch verfallen ist, würde hier zu weit führen; genug, dass ihre Lesart verkehrt ist. Übrigens zeigt die Vertrautheit unseres Verf. mit der biblischen Herleitung der Tiere, dass er unabhängig ist von Apoc. Bar. 29, 4; andererseits ist es nicht schwer, die Selbstständigkeit von Apc. Bar. in diesem Punkt zu erweisen; und so haben wir wieder den Beweis, wie prekär es ist, aus der Gemeinsamkeit solcher landläufigen rabbinischen Vorstellungen auf gegenseitige Abhängigkeit schliessen zu wollen.

(*Grund und Wirkung der Weltverderbnis 7, 1—25.*) Uriel tritt zum drittenmal auf und giebt nunmehr über die Frage den definitiven Aufschluss, der in 4, 26 ff. nur angedeutet worden. Die Auseinandersetzung über die Schwierigkeit solcher Erkenntnis fehlt hier, und es ist bereits oben darauf hingewiesen worden, dass man berechtigt ist, daran Anstoss zu nehmen. Schon in 4, 1—21 fanden wir eine eigentliche Lösung der Schwierigkeiten nicht gegeben, und vollends 5, 31—40 ergab sich die Debatte als völlig überflüssig und nur der Anlage des Buches zuliebe hingeschrieben. Ist aber solche Anlage einmal nur des Prinzips halber zur Ausführung gekommen, so wird sie auch das zweitemal nicht durchbrochen werden, und es ist wohl anzunehmen, dass der R wegen der unverhältnismässigen Länge dieser Vision, die er sich durch einen Zusatz noch zu erweitern genötigt sah (s. u. S. 65 ff. u. sp.), einen jenen beiden Abschnitten entsprechenden Passus weggelassen hat. — Der Engel geht also gleich in medias res. Er vergleicht dies Säkulum mit dem engen Eingang ins weite Meer, mit dem schmalen und gefährvollen Zutritt zu der weiten, glückreichen Stadt. Wohl sei ursprünglich um Israels willen die Welt geschaffen; aber durch Adams Übertretung sei sie zu dem geworden, was sie jetzt darstellt, die mühevollen Enge, die überwunden werden muss, um in die Weite des Jenseits zu gelangen. Dass dies in der That der Sinn der im Wortlaut etwas anders klingenden Verse sein soll, macht ein genauerer Blick auf den Zusammenhang evident. V. 12 f. heisst es: ‚et facti sunt introitus huius saeculi angusti et dolentes et laboriosi, pauci autem et mali et periculorum pleni et labore magno opere fulti; nam maioris saeculi introitus spatiosi et securi et facientes immortalitatis fructum‘. Das ist ungenau ausgedrückt. Nicht die Eingänge in dies Säkulum sind eng und in jenes weit, sondern dieses Säkulum selbst ist ein enger Eingang zu der Weite jener Welt. Natürlich; denn wären nur die Eingänge in diese Welt eng, so wäre sie selbst ja schon ‚weit und sorgenfrei und unsterbliche Frucht tragend‘, was eben gerade nicht der Fall ist. Auch giebt V. 14 die ganz korrekte Deutung der Gleichnisse, wonach der αἶων οὖτος der Meerenge und dem gefährvollen Pfad, der αἶων ἐξῆιτος dem Meer und der seligen Stadt gleichkommt. Dreierlei ist damit bestätigt bzw. neu erwiesen worden: 1) dass Israel an dieser Welt keinen

Anteil mehr hat, dass auch nicht ein 1000jähriges Reich o. dgl. mehr statthaben kann, sondern dass die Weite und Seligkeit erst nach Überwindung dieses Dornenpfades im Jenseits kommen kann. 2) dass die Heiden mit Fug und Recht die gegenwärtige Welt innehaben, — soweit das der Fall ist; denn wenn dieselbe für den eigentlichen Besitzer Israel durch göttliche Ordnung nur zu einem mühevollen Durchgangsstadium geworden ist, so wird nichts dagegen einzuwenden sein, wenn sich nun die gleich Anfangs für nichtig erklärten Heidenvölker in den Besitz dieser vergänglichen Welt setzen, indem sie zugleich die Zuchtrute für Israel bilden (5, 30). Ihre siegreiche Ausdehnung über die Welt ist also nicht etwa ein widergöttlicher Frevel, für den sie einmal durch schwere Vertilgung bestraft werden könnten, sondern dieselbe dauert nach Gottes Willen bis ans Ende der Welt, und erst nach deren Untergang kommt Israel an die Reihe. Dass sie im übrigen selbst dem Weltübel, Vergänglichkeit und Tod unterliegen, ist selbstverständlich. Endlich 3) ist der *αἰὼν ἐκείνος* natürlich einzig und allein für Israel da; denn wenn das eigentlich schon mit dem *αἰὼν οὗτος* sich so verhielt, und dieser nur durch die weitere Entwicklung der Dinge den Heiden anheimgegeben wurde, so ist es selbstverständlich mit dem Jenseits erst recht der Fall. Dasselbe ist ja nur da, um das für Israel verloren gegangene Diesseits zu ersetzen; daher V. 10 ‚*sic est et Israel pars*‘.

Die Frage, die jetzt entstehn muss, ist die: für Israel als solches oder nur für einzelne gerechte Glieder desselben? Sie wird in V. 17 ff. gestellt und beantwortet. Dass die Antwort, soll sie im Sinne der vorangegangenen Abschnitte erfolgen, im grossen und ganzen auf die erstere Richtung hinausgehn muss, können wir schon jetzt sagen, denn das *cor malignum* war ja in allen Menschen, Gerechtigkeit bei keinem einzigen zu verzeichnen, und der Vorzug Israels nur auf der Sympathie Gottes beruhend. Die einzige Gegenleistung war der Glaube an Gott und die Annahme des Gesetzes. Dem entspricht vollständig die von V. 19 an gegebene Antwort. Salathiels Frage erstreckte sich nur auf Israel: ‚*ecce disposuisti in lege tua, quoniam iusti haereditabunt haec, impii autem peribunt. iusti autem ferent angusta sperantes spatiosa; qui enim impii gesserunt, et angusta passi sunt et spatiosa non videbunt*‘. Das kann nur von Israel gelten (gegen Volkm. S. 58), einmal, weil vorher nur von ihm als Inhaber des künftigen Aion geredet worden war, und sodann, weil Salathiel nicht von den Heiden sagen würde ‚*angusta passi sunt*‘, da er sie ja vielmehr als im Überflusse des Glücks lebend ansieht. Der Engel dagegen spielt die Antwort, fast als verstände er die Meinung des Fragenden garnicht, sofort auf die Heidenwelt hinüber; wenigstens richtet er sie so ein, dass die zu strafende Ungerechtigkeit, die nach der Gesetzesverordnung von

der Seligkeit ausschliessen soll, eine derartige ist, wie sie von Heiden, nicht aber von Juden ausgesagt werden kann. ‚Pereunt enim multi praesentes, quia neglegitur, quae ante posita est Dei lex. mandans enim mandavit Deus venientibus quando venerunt, quid facientes viverent et quid observantes punirentur. hi autem non sunt persuasi et contradixerunt ei etc. . . et superdixerunt Altissimo non esse . . . et in legitimis eius fidem non habuerunt et opera eius non perfecerunt.‘ Dass das nur von Heiden gelten kann, dürfte doch auf der Hand liegen. Noack (S. 344) will Christen, Gutschm. (S. 52) Sadduzäer daraus machen. Das letztere ist völlig unmöglich, da die Sadduzäer namentlich der späteren Zeit garnicht daran dachten, weder Gottes Existenz zu läugnen, noch sein Gesetz zu verachten; die Differenzpunkte zwischen ihnen und den Pharisäern waren ganz anderer Art, und sie werden vom Verf. nicht mehr inbetracht gezogen, einfach weil jene Partei — so lange nach dem Untergang des Staats — nicht mehr existierte, wenigstens keine geschichtliche Grösse mehr bildete. Für eine Deutung auf Christen liegt ebensowenig Grund vor. Jüdische Apostaten könnten es sowieso nicht sein, da die hier gerügten Leute von vornherein, als ihnen das Gesetz offeriert wurde, ‚non persuasi sunt et contradixerunt ei‘; Heidenchristen aber, oder solche, die schon als Christen geboren waren, mussten für den Juden einfach mit den Heiden zusammenfallen, es sei denn etwa, dass er sie wegen ihres Glaubens an den Einen Gott und wegen ihrer Bezugnahme auf das A. T. als h. Schrift von ihnen ausgenommen hätte; und gerade dies wird den hier geschilderten Gottlosen abgesprochen. Es ist also hier, wie überall in S, dass der Verf. nur einen Unterschied kennt zwischen Juden und Heiden, und diesen nicht legt in Gesetzeserfüllung bei den Juden, Gesetzesübertretung und Unterdrückung des Gottesvolkes bei den Heiden, sondern in Glaube an Gott und sein Gesetz dort, in Unglaube hier. Nur ganz flüchtig und nebensächlich hinkt hinter all diesen 9 Beteuerungen ihrer Ungläubigkeit als ihrer eigentlichen Sünde her das Sätzlein ‚et opera eius non perfecerunt‘. Man könnte zunächst fast denken, dass dies ein Zusatz des R sei, der ja den Unterschied zwischen Heiden und Juden anders beurteilte, als S; ein Zusatz, der hier um so weniger hergehörte, als er nach S auch für die Frommen in Israel Geltung hat und zudem hier, bei solchen, die überhaupt die Anerkennung des Gesetzes und den Glauben an Gott verweigerten, ganz selbstverständlich ist. Allein er kann auch von S selbst, eben als selbstverständliche Konsequenz, noch beigefügt sein; und er ist es in der That, um für die folgende Frage Salathiels einen Anknüpfungspunkt zu bieten.

(Der Übergang zum neuen *Einschub*.) Denn dass hinter V. 25 wieder der Einschub aus der eschatologischen Quelle

anhebt, kann man wohl ohne grossen Aufwand von Spürkraft bemerken. Mit den Worten ‚*ecce tempus veniet, et erit quando venient signa, quae praedixi tibi etc.*‘ ist die Verbindung mit den als Interpolation nachgewiesenen Stücken der ersten Visionen hergestellt; und es wird jetzt gerade auf den Kopf gestellt, was wir soeben noch einmal über die Verderbtheit dieses Säkulum gehört haben. Statt dass nach 7, 11 ff. durch Adams Sünde ein- für allemal diese Welt zu einem mühevollen Jammerthal geworden ist, das durchschritten werden muss, um in jener Welt zur Ruhe und Seligkeit zu gelangen, tritt hier, in Fortsetzung dessen, was 6, 25 ff. begonnen, die Seligkeit im *αἰών οἰτός* in Erscheinung. Der Messias wird offenbart mit seinem himmlischen Geleite, und das Friedens- und Freudenreich der aus den geschilderten Messiaswehen übriggebliebenen dauert 400 Jahre. Dann erst stirbt alles, was noch Leben hatte auf der Welt, 7 Tage währt das Schweigen, so tief wie am Anfang, und dann erfolgt der Untergang dessen, was bisher bestand, das Erwachen der neuen Welt, die Auferstehung der Toten und das jüngste Gericht. Es ist überflüssig, noch einmal auf den radikalen Gegensatz hinzuweisen zwischen diesem Vertrauen auf das endliche Glück der irdischen Zukunft und dem in S niedergelegten Verzicht auf die Welt überhaupt. Die Frage kann vorläufig nur sein: ist das ganze Stück aus der Quelle herübergenommen, oder sind Zusätze des R zu konstatieren?

Der Einleitungssatz wiederholt in seinem letzten Hauptsatz V. 27 das, was bereits 6, 25 gesagt war: ‚*omnis, qui liberatus est de praedictis malis, ipse videbit mirabilia mea*‘. Mit ‚*enim*‘ ist dann die Erläuterung gegeben, worin die mirabilia bestehn sollen: ‚*revelabitur filius meus etc.*‘. Wie verhält sich das nun aber zu dem in V. 26 gesagten: ‚*et apparebit sponsa et apparescens civitas, et ostendetur, quae nunc subducitur terra*‘? Gehört etwa dies Inerscheintreten des himmlischen Jerusalem nicht zu den mirabilia Dei? Müsste nicht vielmehr die geordnete Gedankenfolge die sein: ‚*et omnis, qui . . . ipse videbit mirabilia mea. apparebit enim sponsa et apparescens civitas, et ostendetur, quae nunc subducitur terra, et revelabitur filius meus etc.*‘? Wie kann überhaupt ein so wichtiges Moment, wie die Erscheinung der ewigen Stadt, so flüchtig erwähnt werden? Man weiss kaum, was für eine Stadt gemeint ist, und woher sie kommen soll; denn bisher ist noch mit keiner Sylbe gesagt worden, dass eine im Himmel gebaute Stadt existiere; das wird 8, 52 zum erstenmal mitgeteilt und findet erst in der Vision Kap. 9. 10 seine deutliche Erklärung. Ob aber jene Vision mit dieser eschatologischen Quelle E und nicht vielmehr mit S zusammengehört, ist doch noch sehr fraglich, ja durch das dem Fasten entsprechende Blumenessen, mit dem sie eingeleitet wird, sofort unwahrscheinlich. Ausschlaggebend aber ist folgende Er-

wägung. Nach V. 26 tritt vor der Offenbarung des Messias das himmlische Jerusalem, und das Land, welches jetzt ferngehalten wird, in Erscheinung; nach V. 31 aber soll 400 Jahre später die Welt, in der das Messiasreich bestanden hat, und die als *saeculum corruptum* bezeichnet wird, untergehen und die zukünftige, welche noch nicht wacht, aufstehen. Damit wäre also das himmlische Jerusalem und das Land, mit dem zusammen es vom Himmel herabkommt, in das *saeculum corruptum* mit einbegriffen und gleich ihm dem schliesslichen Weltuntergang anheimgegeben. Das aber ist ein Ding der Unmöglichkeit. Prinzipiell, weil eben die obere Welt mit allem, was ihr angehört, in ihrer Unvergänglichkeit der vergänglichen Unterwelt entgegengesetzt ist; historisch, weil überall, wo in der jüdischen Literatur das himmlische Jerusalem auftritt, der supranaturale unvergängliche Charakter ihm wesentlich ist. Apoc. Bar. 4 heisst es: *urbs ista ad tempus tradetur etc. an ne putas, quod ista sit urbs, de qua dixi: super volas manuum mearum descripsi te? Non ista aedificatio nunc aedificata in medio vestrum, illa est, quae revelabitur apud me, quae hic praeparata fuit ex quo cogitavi, ut facerem paradisum, et ostendi eam Adamo priusquam peccaret, cum vero abiecit mandatum, sublata est ab eo, ut etiam paradisus.* Himmlisches Jerusalem und Paradies gehören unauflöslich zusammen; das letztere aber ist nach unserer Quelle selbst dem unvergänglichen Jenseits angehörig. So auch 4. Esr. 8, 52 (zu S gehörig, vgl. u.): *vobis enim apertus est paradisus, plantata est arbor vitae, praeparatum est futurum tempus, praeparata est abundantia, aedificata est civitas etc.* Die civitas kommt, wie das Paradies erst im futurum tempus. Ebenso will es die Vision 10, 51. 54 haben, wie am betr. Ort gezeigt werden wird. Im übrigen brauche ich nur an Apoc. Joh. (bei Spitta J²), an Henoch u. a. zu erinnern, um vollwichtige Zeugen für die Ewigkeit des himmlischen Jerusalem, wo dieses überhaupt auftritt, beizubringen. Dass vollends das Land, *quae nunc subducitur* nicht vergehen kann, wenn es einmal seine Verborgenheit verlassen, liegt im Begriff der Sache selbst. Der Begriff ist aus einer späteren Stelle des Buches entnommen. Er bedeutet ja doch nichts anderes, als die dem sichtbaren, vergänglichen Boden Palästina's entgegengesetzte, der Himmelswelt entstammende Unterlage für den himmlischen Bau und verlangt als solche bereits den geschehenen Untergang der alten Welt, um Platz und Zweck zu finden. Wäre das nicht der Zweck, so könnte die Stadt sich ja einfach, wie in Apoc. Joh., auf einen Fleck der bestehenden Welt selbst herniederlassen; das kann hier nicht geschehn, weil hier nicht, wie dort, die letztere als ewig bestehend gedacht wird; womit dann aber auch gegeben ist, dass das Land, in dessen Rahmen sie nun herniederschwebt, selbst den Charakter der Unvergänglichkeit

trägt. V. 26 b ist also für E nicht möglich, sondern als Zusatz des R erkennbar. Er war als solcher eigentlich geradezu notwendig; denn wenn einmal dies Zukunftsbild aus später noch zu untersuchenden Gründen zur Vervollständigung von S eingeschaltet werden sollte, so musste das gänzliche Fehlen der himmlischen Stadt, die doch in jenem Buch eine so bedeutende Rolle spielt, sofort auffallen und eine wenigstens flüchtige Andeutung erforderlich machen, auf die jene später zu bringenden Enthüllungen über die Stadt zurückgreifen konnten. Zieht man dazu inbetracht, dass V. 26 a wieder den losen Charakter der Anknüpfung an die 6, 28 abgebrochenen signa zur Schau trägt, dass es sich aber bereits dort garnicht mehr um Vorzeichen handelte, sondern um eine begonnene und plötzlich abgerissene, nur durch redaktionelle Zusätze zu einer Weissagung der signa umgemodelte Schilderung des Weltendes, so wird man auch diesen Satz dem R zuschreiben müssen; und erinnert man sich endlich, dass V. 27 etwas aussagt, was in der vorigen Vision nicht nur schon einmal gesagt, sondern dessen Ausführung bereits begonnen ist, was also unmöglich hier noch einmal geweissagt werden kann, so hat man die beiden Verse als die von ihm komponierte Überleitung zu dem eingeschobenen Stück von E erkannt. Es ist charakteristisch für seine Arbeit und für die Arbeit solcher Kompilatoren überhaupt, dass er die darin ausgedrückten Gedanken teils aus bereits dagewesenen Formeln, teils aus Bezugnahme auf Dinge, die seine Quellen erst später bringen, zusammengetragen hat. Die Anordnung der Gedanken der 2 Verse untereinander und namentlich die Stellung des V. 27 schreibt sich aus dem Bedürfnis her, das folgende ‚enim‘ möglichst glatt und geschickt anknüpfen zu lassen.

(*Messiasreich und Weltende* 7, 26—35 [6, 1—17].) Denn von ‚revelabitur‘ an beginnt nun augenscheinlich wieder der Text der zweiten Quelle, an 6, 28 ganz unmittelbar anschliessend. Wir hatten dort die Situation gerade auf dem Punkt verlassen, wo nach dem Ertönen der Posaune und der auf Erden geschehenen Umwandlung der Menschenherzen das Eintreten der himmlischen Faktoren erwartet wurde, das nunmehr erfolgt. Und der Kontext ist dieser: ‚et erit, omnis, qui derelictus fuerit ex omnibus istis quibus praedixi tibi, ipse salvabitur et videbit salutare meum et finem saeculi mei; et videbunt qui recepti sunt homines, qui mortem non gustaverunt a nativitate sua etc. . . . et vincetur corruptela et ostendetur veritas, quae sine fructu fuit diebus tantis. revelabitur enim filius meus Messias cum his qui cum eo sunt, et iocundabuntur qui relictii sunt annis CCCC‘. Dass der Name ‚Jesus‘, den die Lat. hier statt Messias liest, durch viel spätere christliche Schlimmbesserung hineingekommen ist und mit der Arbeit unseres R nichts zu thun hat, zeigt nicht nur der Gedankenzusammenhang, der für

christliche Denkweise völlig unmöglich ist, sondern auch die übereinstimmende Lesart aller übrigen Übersetzungen. Der Arm. ist klug genug gewesen, das Erscheinen des Gesalbten mit der Auferstehung der Toten gleich zusammenfallen zu lassen. Für die Quelle findet dieselbe, wie bei einem begrenzten Messiasreich selbstverständlich ist, erst nach dem Tode des Messias und dem Weltuntergang statt, gefolgt von dem letzten, 7 Tage andauernden Gericht. Diese Überzeugung hat also E mit S gemeinsam, dass der Welt und somit auch der messianischen Herrlichkeit ein Ende bevorstehe, dass die Unvergänglichkeit erst der zukünftigen Welt vorbehalten sei; und auch die Bedeutung der Person des Messias ist so zusammengeschrumpft, dass er fast, wie bei S, völlig aus dem Spiel gelassen werden könnte. Einig ist E mit S darin, dass das Weltende und letzte Gericht nicht durch ihn, sondern allein durch Gott wird abgehalten werden; er ist vorher, wie alle Menschen, gestorben. Möglich, dass ihm, da er doch mit auferweckt werden wird, in jener Welt nach stattgehabtem Gericht die Herrschaft über die Seligen übertragen wird; geschrieben steht davon nichts. Eben- sowenig findet aber auch die Heimsuchung der Kreatur durch ihn statt; seine einzige Wirksamkeit ist vielmehr, während der letzten 400 Friedensjahre die glücklichen Menschen der Endzeit zu regieren. Es ist sehr wichtig, dass er an der vorausgegangenen Vertilgung der Gottesfeinde keinen Teil hat; in den nach und nach hereinbrechenden Plagen ist dieselbe allmählich vonstatten gegangen, nach 6, 25 sind zuletzt nur noch die übrig geblieben, die an der Seligkeit teilnehmen dürfen; da, nachdem alles vorüber, erscheint der Messias und beglückt die Menschen. Dadurch gewinnt das 400jährige Reich bereits den Charakter eines von Gott vollzogenen Gerichtsakts, das Vorspiel der Seligkeit, und die Öffnung der Bücher des Lebens findet schon vor oder bei seinem Eintritt statt; während dieselbe in Apoc. Joh. = J¹, wo der Messias durch die Schlacht bei Harmageddon noch selbst Veränderungen auf der Erde vornimmt, erst nach dem 1000jährigen Reich, bei der Auferstehung der Toten erfolgt. Die Posaune bläst wie 1. Thess. 4, 6, zur Ankunft des Gesalbten, nicht, wie Schürer will (a. a. O. S. 462) zur Auferstehung. Was also diese Quelle von S unterscheidet, ist im Grunde nur die Hoffnung auf eine in dieser Welt erfolgende glückliche Endzeit mit heiligen Menschenherzen, nicht aber eine verschiedene Beurteilung der Alleinwirksamkeit Gottes beim Weltgericht. — Eine Vermengung der beiden Ansichten über dieses selbst ist durch den R herbeigeführt. Es heisst V. 32: *et terra reddet qui in ea dormiunt, et pulvis, qui in eo silentio habitant, et promptuaria reddent quae eis commendatae sunt animae*. Indessen eins von beiden kann mit den Toten nur der Fall sein: entweder sie schlafen in der Erde, — dann ist ihre Lebensfähigkeit beim Körper weilend

gedacht, — oder sie wohnen als Seelen in den Seelenkammern. Denn die Richtung, welche das letztere annimmt, denkt dieselben bereits mit einer Leiblichkeit angethan, die eine Empfindung der Seligkeit oder der Qual, die ihnen bestimmt ist, ermöglicht, sodass eine Auferstehung der Leiber überflüssig, ja mit ihrem gegenwärtigen Zustand unvereinbar erscheint. Das geht aus unserem Buch unwiderleglich hervor; denn wenn nach [6, 64 ff.] die Seelen vor ihrer Einführung in die Kammern stufenweise eine Seligkeit geniessen, die zumteil schon recht materiellen Charakter trägt, so besitzen sie eine Leiblichkeit, und zwar nach 6, 63. 69 eine, die besser ist, als die abgelegte verwesliche, mit welcher letzterer sie nach ausdrücklicher Meldung nicht wieder in Berührung kommen; der Glanz ihres Antlitzes soll nur bei der Freilassung aus den Seelenkammern noch erhöht werden V. 71; die Seelen der Gottlosen dagegen faulen langsam dem Endgericht entgegen V. 62, sind also doch auch schon mit ihrem jenseitigen Leibe behaftet. Ebenso warten Hen. 22 die Seelen nicht auf ihre Auferstehung, sondern nur noch auf das Gericht. Luc. 16, 27 ff.; 23, 43 kann vollends nicht von einer künftigen Bekleidung mit dem Leibe die Rede sein; denn wenn der Reiche in der Flamme schon jetzt so unermesslichen Schmerz leidet, so wäre eine solche ganz unsinnig. In beiden Stellen ist die Idee vielmehr die, dass sofort nach dem Tode die Seele in neuer Leiblichkeit ihr ewiges Geschick antritt; denn Paradies und Abrahams Schoos sind keine Seelenkammern, sondern die Stätten der letzten Seligkeit. Wo dagegen eine Auferstehung der Toten erwartet wird, lässt sich der Zwischenzustand nirgends nachweisen; die Toten schlafen in der Erde, keinerlei Seligkeit und keinerlei Qual vorher geniessend; so bei Daniel, so 1. Thess. 4, 1, so Apc. Bar. 11, 4, so in Matth. 27, 52 f. u. s. f. Und wenn Bar. 49—51 der Vorgang bei der Auferstehung so dargestellt wird, dass die Erde alsdann zurückgeben werde die Toten, „die sie jetzt empfängt, um sie zu bewachen“ (nach S thun das die Engel in den Seelenkammern), und zwar zunächst genau mit dem alten irdischen Leibe, der dann bei den Gerechten in den Lichtleib, bei den Gottlosen in einen Schatten verwandelt werde (51, 5), so ist dies letzte doch wohl eine Daseinsform, in die (als Strafe) der Leib versetzt wird, die also nicht vor der Auferweckung den Seelen, sowohl der Gerechten als der Ungerechten, kann zugekommen sein. So ist der Glaube an eine Zwischenexistenz zwischen Tod und Gericht in der Form lebendigen, empfindenden Daseins der Seele an bestimmten Örtern nur da zu finden, wo diese selbst das Subjekt des ewigen Lebens bleibt (4. Esr. „die Seelen sind unsterblich“ [6, 70]) und im Gericht nur mit höherer oder niederer Daseinsform angethan wird, nicht aber da, wo man eine Auferstehung der Toten denkt; und finden sich in Apc. Bar. neben der letzteren auch die promptuaria

animarum, so kommt das einfach daher, dass jenes Buch nachweisbar geradeso, wie 4. Esr. und Apoc. Joh. aus Apokalypsen der verschiedensten Art zusammengearbeitet ist. An unserer Stelle sind also die Worte ‚et promptuaria reddent quae eis commendatae sunt animae‘ als Zusatz des R zu streichen, der diesen der Quelle S so wesentlichen Begriff hier ebensowenig entbehren konnte, wie oben die civitas aedificata. — Es folgt jetzt die Beschreibung des Gerichtstages, welcher eine Jahrwoche dauert, nur von der Glorie Gottes erleuchtet, da Sonne, Mond und Sterne und alles Irdische vergangen ist. Dem Höllenschlund gegenüber ist das Paradies, in den ersteren werden die Heidenvölker hinabgestossen, weil sie Götzendienst getrieben und das Gesetz verachtet; also die jüdische Exklusivität und die Beurteilung der Sünde des Heidentums dieselbe, wie in S. Mit 6, 17 der aeth. Zählung schliesst das Stück dieser Quelle: ‚hoc est autem et lex eius, et tibi soli demonstravi ea‘.

(*Fortsetzung und Schluss der Zukunfts offenbarungen* [6, 18]—9, 22.) Die ersten Worte der Fortsetzung von S in V. 18 schliessen nun unmittelbar dort an, wo V. 25 abgebrochen war. Das leise angerührte Thema von der Ungerechtigkeit, die doch nach Bestimmung des Gesetzes von den Verheissungen ausschliessen müsse, wird weitergeführt und von jetzt an zum eigentlichen Gegenstand der erregten Verhandlung gemacht. In den beiden ersten Visionen hiess es nur: von allen sündigen Menschen ist Israel dein erwähltes Volk, das allein deinem Gesetz geglaubt und wenigstens sich bemüht hat, es zu erfüllen; und als Antwort wurde hingewiesen auf die künftige ewige Seligkeit. Jetzt 7, 17 trat Salathiel der Sache näher: aber es ist doch auch die Frömmigkeit zur Bedingung der Seligkeit gemacht, — was wird denn aus den Gottlosen? Der Engel spielte die Antwort alsbald wieder auf die Heiden hinüber: sie haben durch ihren Unglauben das Verderben verdient. Allein der Seher lässt sich nicht abweisen; an das letzte Wort Uriels anknüpfend, das nur noch flüchtig wie als Folge des heidnischen Unglaubens beigelegt war: ‚et opera eius non perfecerunt‘ spricht er's energisch aus: ‚Das hat kein Mensch gethan; und wenn in der That die Forderungen deines Gesetzes normativ sein sollen für Annahme zur Seligkeit oder Ausschliessung, so haben auch in Israel nur herzlich wenig — wo nicht garkeiner — das Heil verdient‘. Es liegt hierin eine gewisse Unsicherheit, ein Schwanken zwischen der Gewissenhaftigkeit eines sittlich ernst denkenden Mannes und dem gewohnheitsmässigen Pharisäerglauben, dass doch einer oder der andere wenigstens durch strenge Gesetzhaltung müsse die Seligkeit verdient haben. Theoretisch gewinnt überall die erstere die Überhand, wie wir's anfänglich schon klar ausgesprochen gefunden haben. ‚Quis ex natis, qui non transgressus sit praeceptum tuum? . . Et enim in nobis cor

malum, quod abduxit nos ab his et adduxit nos ad correptionem, et vias mortis demonstravit nobis, et semitas perditionis indicavit nobis, et removit nos a vita, et hoc nequaquam paucis, sed fortassis omnibus, qui fuerunt' [6, 19—23]. 'In veritate enim nemo de genitis est, qui non impie gessit, et de confitentibus, qui non deliquit' 8, 35. Dass das keineswegs etwa christliche Interpolationen sind, sondern dass die Herzensmeinung des Verf. sich darin ausspricht, können wir jetzt mit Bestimmtheit sagen, da wir beobachtet haben, wie das ganze Buch eigentlich von dieser Überzeugung ausging. Dennoch hält er praktisch immer noch wieder für möglich, dass einige wenige gerettet werden könnten, auch wenn die Gesetzesnormen wirklich streng zur Anwendung kämen. Vgl. 8, 33 'iusti, quibus sunt opera multa reposita apud te, ex propriis operibus recipient mercedem; wenngleich auch hier gleich wieder jene Einschränkung folgt, dass in Wahrheit niemand sei, der nicht gesündigt habe. Was aus diesem Dilemma heraushilft, ist dies, dass ihm schliesslich die Sünde doch nicht eigentlich in Gesetzesübertretungen besteht, sondern in Gottesleugnung und Ablehnung des Gesetzes überhaupt, d. h. eben in den Vergehen des Heidentums. Der Engel giebt diese Direktive an; und es wird daraus klar, dass, wenn Salathiel klagt, es seien doch nur so wenige würdig, das ewige Leben zu bekommen, und damit die wenigen verhältnismässigen Gerechten meint, und Uriel darauf antwortet, es seien auch nur wenige zum Heil bestimmt, er seinerseits die geringe Zahl der Juden gegenüber den Völkern der Welt im Auge hat. Denn die Missethat, um welche die Mehrheit verworfen wird, ist: 'acceperunt mandata et non custodierunt ea, etiam legem, quae posita fuit eis, reiecerunt' [6, 47]. Sie sind 'contemptores, qui non custodierunt vias Altissimi, qui oderunt timentes Deum, . . . restiterunt legi, . . . non subiecerunt se praeceptis Altissimi' [6, 53 ff.]. 'Non crediderunt Mosi, sed nec post eum prophetis, sed nec mihi, qui locutus sum ad eos, quoniam non esset tristitia in perditionem eorum, sicut futurum est gaudium super eos, quibus persuasa est salus' 7, 60 f. Die oben zitierte Stelle 7, 23 f.: 'superdixerunt Altissimo non esse et vias eius non cognoverunt et legem eius spreverunt etc.'; endlich 8, 55 ff.: 'noli ergo adicere inquirendo etc.', zu welchem allem stets die vorausgesetzte Bekanntschaft der Heiden mit dem Gesetz erläuternd festzuhalten ist, vgl. o. S. 42 f. und die Stelle 8, 12, wo als eine der allgemeinen Bedingungen, unter denen der Mensch aufwächst, angegeben wird: 'enutristi eum tuae iustitiae et erudisti eum in lege tua, et corripuisti eum tuo intellectu'. Sind aber das die Sünden, so ist im Prinzip schon zugegeben, dass alle gesetzgläubigen Juden des Heils gewiss sind; und, da solche, die anfänglich gesetzgläubig gewesen sind, dann aber das Gesetz wieder abgeworfen haben, d. h. abtrünnige Juden,

nirgends genannt werden, die Juden überhaupt. Freilich kennt er solche unter dem Volk, „qui pecudum mores habuerunt, qui bestiis peius iudicati sunt“; aber der Gegensatz, der dagegen aufgestellt wird, ist: „qui legem tuam splendide docuerunt“, d. h. die Schriftgelehrten; und so sind die dem Vieh gleichzuachtenden die gesetzesunkundigen im Volk; vgl. Jo. 7, 49 *ὁ ὄχλος οὗτος ὁ νόμον μὴ γινώσκων ἐπάρατοί εἰσιν* u. dgl. m. Für sie soll die überschüssige Leistung der Schriftgelehrten an Gesetzes- und Gottesglaube, an Gesetzeskenntnis, an Gesetzes-treue stellvertretend und sühnend zugerechnet werden 8, 26 ff. Und was sich am Schluss ergibt, ist dennoch wieder dies: „Nunc creatorum in mundo hoc parato et mensa indeficienti et lege investigabili, corrupti sunt mores eorum. et consideravi saeculum meum, et ecce erat periculum propter cogitationes, quae in eo advenerunt. et vidi et peperci ei valde et salvavi mihi acinum de botro et plantationem de tribu multa“. Von den Völkern aller Welt hat Gott sich einen Weinberg gepflanzt, — aus der langen Debatte geht das Volk Israel als das erwählte, heilige Gottesvolk, als siegreicher Erbe der ewigen Seligkeit hervor.

Das mag genügen, um den Abschnitt im grossen nach Inhalt und Zweck als der Apokalypse S zugehörig zu erweisen. Es ist die Ausführung dessen, was in Visio I und II als These dem zweifelnden Seher offenbart worden war: zum Ersatz für die verlorene Erdenwelt erwartet Israel im Jenseits ewige Seligkeit. Sie ist ihm gewiss, trotz seiner Sünden, trotzdem kein einziger gerecht ist unter allen Erdgeborenen, weil es an Gott und sein Gesetz geglaubt und in der Hütung und Lehre des letzteren seine Lebensaufgabe gefunden, wobei nach der solidaren Einheit des Volkes die Kunde und der Glaube der Geistesstarken für die Unkunde der Geistesschwachen Ersatz bietet. Christliche Interpolationen aus späterer Hand sind mir nicht auffällig geworden; denn Stellen wie 8, 35 sind nicht etwa die Eindämmung jüdischen Pharisäertums durch christliches Sündenbewusstsein, sondern drücken nichts anderes aus, als was wir vom ersten Gebet an als die Überzeugung des Verf. kennen lernten: die Verderbtheit des Menschenherzens lässt keine Gerechtigkeit aufkommen, solange die Welt steht. Und wenn 7, 44 als eine der Erscheinungen des jüngsten Gerichts und der ihm folgenden Zeit genannt wird: „abscissa est incredulitas“, so ist das nicht etwa der Unglaube im Sinne Pauli und des Christentums, d. i. Unglaube an die Messianität Jesu, sondern, wie die Parallelstellen zeigen, die dagegen das positive Glaubenswerk ins Licht stellen, Unglaube an das Gesetz, der als einzige vom Heil ausschliessende Sünde gilt. Zugleich lässt der Abschnitt auf Stellung und Person des Verf. einen deutlicheren Blick thun, als die vorausgegangenen. Er lebt mitten im Heidentum, und zwar

schon lange genug, um sich vollständig mit ihnen eingelebt und sie als unumgänglichen Faktor in sein Weltbild eingefügt zu haben. Darum kann er nicht umhin, wenngleich er ursprünglich nur von dem ihn bedrückenden Geschick Israels ausging, immer wieder auch die Heiden in den Kreis seiner Betrachtungen zu ziehen, deren Beschaffenheit als Wesen von Fleisch und Blut, wie er, sich ihm unwiderstehlich aufdrängt. Wenn er 8, 7 ff. seine Betrachtung darüber anstellt, wie es möglich sei, dass der Mensch, mit so viel Mühe und Sorgfalt von Gottes Händen bereitet, ewig verloren gehn könne, so ist dies nicht das Einzelgeschick des Juden, sondern das allgemeine des Menschen überhaupt; und er muss durch eine ausdrückliche Wendung einlenken, um für Israel zu bitten: *et nuncicens dicam, de omni homine tu magis scis, de populo autem tuo, ob quem doleo etc.*, 8, 15. Und bedenkt man, dass doch nicht nur Salathiels Worte, sondern auch diejenigen Uriels, der auf die Frage, wie dem Menschen nur so ein entsetzliches Geschick zufallen könne, immer wieder Gründe angiebt, die nur auf das Heidentum passen, des Verfassers Meinung wiedergeben, so erscheint die Abhandlung im Grunde als eine Rechtfertigung Gottes über den grausigen Gedanken, dass die unermessliche Menge des Heidenvolkes dem ewigen Verderben anheimfallen sollte; sie wird gegeben durch die Antwort: das Heil ist ihnen angeboten, aber sie haben es eben aus freiem Entschluss nicht gewollt, durch ihren Unglauben haben sie es verscherzt, 7, 20 ff. [6, 46 f.]; 7, 57 ff.; 7, 59 ff.; 8, 56 ff. Eine solche Schrift, die ganz herausgequollen ist aus dem innersten Herzensgefühl, dass thatsächlich doch eine Gleichheit, eine Brüderschaft und Blutsverwandtschaft bestehe unter allen Menschen, konnte nur verfasst werden von einem, der mitten unter Heiden lebte und an den täglichen, vielleicht nicht unfreundschaftlichen Verkehr mit ihnen gewöhnt war. Auch nur bei einem solchen konnte der Gedanke überwältigend auftreten, dass die Heiden doch in einer erdrückenden Mehrheit seien und Gott wegen ihrer aller Vertilgung einer Rechtfertigung bedürfe. Bei einem Manne, der in Palästina lebte, und dies infolgedessen als den Mittelpunkt der Welt ansah, inmitten seines Volkes, das ihm also als eine stattliche, zur Ausfüllung des Jenseits völlig ausreichende Menge hätte erscheinen müssen, und demgegenüber die Völker rund umher nur eine lästige, in ihrer Existenz ganz unberechtigte, wegen ihrer beständigen am Gottesvolk ausgeübten Quälereien dem Zorn Gottes verfallene Bande von Bestien darstellten, wären solche Gedanken ganz unerklärbar gewesen. Auch Anschauungen, wie die, dass die Heiden noch fortlaufend das Gesetz angeboten bekämen und sich fortlaufend der Abweisung desselben schuldig machten, erklären sich leicht, wenn er mit eigenen Augen sah, wie thatsächlich Judentum und jüdische Gebräuche

im öffentlichen Leben der heidnischen Städte eine allgemein bekannte Sache waren und teils mit Hass, teils mit urbanem Spott betrachtet wurden; während ein in Palästina weilender Jude eher meinen konnte, nach der Ablehnung am Sinai sei dem Heidentum überhaupt nicht mehr das Gesetz und das Heil angeboten worden. Gegen Proselyten ist er, seiner Stellung gemäss, als der nicht nur auf Abstammung, sondern vor allen Dingen auf den Glauben das Gewicht legte, *human: 7, 63: ,(Altissimus vocatus est) miserator in eo, quod miseretur illis, qui conversionem faciunt in lege eius'*. Dass er endlich selbst dem Stande der Schriftgelehrten angehört, geht aus 8, 29, wo diejenigen als in Gottes Augen am höchsten stehend angesehen werden, *,qui legem tuam splendide docuerunt'*, unwiderleglich hervor.

Der Abschnitt [6, 49—76], der von den 7 Seligkeiten handelt, welche die frommen Seelen vor ihrer Einführung in die *promptuaria* geniessen, und den 7 Qualen, denen die Gottlosen alsbald nach dem Tode bis zum jüngsten Gericht anheimfallen, unterbricht nur scheinbar den Verlauf der Unterhandlung. Da man von früher her bereits wusste, dass die Seelen einen Zwischenzustand antreten, in dem sie dem jüngsten Gericht entgegenharren, so war es naheliegend, über ihn etwas näheres zu hören; und dann war der Ort dafür am geeignetsten, wo Lohn und Strafe als unausbleiblich und als gerechtfertigt erwiesen war, also hinter [6, 46 ff.]. Dass der theologische Gehalt der Ausführungen in den Rahmen von S hineinpasst, sofern die Bedingungen für Teilnahme an oder Ausschluss von der Seligkeit dieselben sind, wie überall, haben wir bereits gesehen. Nach V. 50 hat der Seher *,thesaurum operum repositum apud Altissimum'*. Die opera sind natürlich dieselben, die immerfort als heilsbedingend aufgestellt werden, nämlich *legem custodivisse, gloria Altissimi confidisse, testamentis eius credidisse, legem splendide docuisse*. Wenn aber dann folgt: *,neque apparebit tibi usque ad tempora novissima'*, so passt das wohl für den Salathiel, der entweder die *tempora novissima*, den Weltuntergang erlebt nach 4, 26, oder, wenn er vorher stirbt, das allgemeine Geschick aller der *,ihm ähnlichen'* teilt, d. h. in die *promptuaria* hineingeführt, und am Ende der Zeiten herausgelassen wird, nicht aber für Esra, der (14, 9) aufgenommen und mit dem präexistenten Gottessohn und den Männern seinesgleichen, d. i. Moses, Elias, Henoch u. a. im Himmel weilen wird; ein neuer Beweis, dass Salathiel, nicht aber Esra als Subjekt der Visionen gedacht ist. Dass vollends für die in E ausgesprochene Hoffnung auf einen glücklichen Endzustand auf der Erdenwelt kein Platz ist, springt sofort in die Augen. Der Verf. denkt garnicht mehr an das, was hier unten sich noch einmal ereignen könnte, sondern nur an den Zustand der Seelen dort oben, sei es vor, sei es nach dem End-

gericht. Dass sie, die schon einmal die Seligkeit genossen haben, entflohen zu sein aus dem vergänglichen Gefäss [6, 63. 69] vgl. 4, 11, nicht wieder in ein solches Gefäss zurückkehren können, zu einer Auferstehung, ist bereits bemerkt; dass überhaupt sie, die unsterblichen, und nicht etwa die aufzuerweckenden Toten die Objekte des künftigen Gerichts sein werden, wird ausdrücklich gesagt ib. V. 70. 71. Was nach E bereits auf Erden geschehen sollte beim Beginn des 400 jährigen Reiches (6, 27 f.), das geschieht nach S erst nach dem Gerichtstag, in dem ‚futurum immortalitatis tempus, in quo pertransivit corruptela, soluta est intemperantia, abscissa est incredulitas, crevit autem iustitia, orta est veritas‘; und als letzte, ‚in novissimis‘ lebende Generation ist nicht ein Volk von Heiligen gedacht, die in sanftem Tod zum Weltende hinüberschlafen, sondern eine Generation, wo der Übermut auf die Spitze getrieben ist, und über welche das Ende mit bitteren Schmerzen hereinbricht, während den Gerechten das Paradies, der Lebensbaum, das himmlische Jerusalem, die Unsterblichkeit zuteil wird (8, 50 ff.).

(*Die Anwendung der Zeichen auf die Zeit des Verf.*, 8, 63 — 9, 13.) Um so mehr fällt es in die Augen, wenn kurz vor dem Schluss der Vision 8, 63 — 9, 13 noch ein Stück kommt, welches in ganz den Worten von dem irdischen salutare Dei spricht, die uns aus E bekannt sind und den Seher wie den Leser mahnt, die angegebenen Vorzeichen desselben mit der eigenen Zeit zu vergleichen und Schlüsse daraus auf das nahende Ende zu ziehn. Schon diese Zurückbeziehung auf Parteen, die wir als fremdartig ausscheiden mussten, könnte allein genügen, um den Abschnitt gleichfalls als Interpolation anzusehn, selbst wenn er nicht auch selbst wiederum Dinge enthielte, die ihn für S unmöglich machen. Der Vers, der ihn an das vorhergehende anknüpfen soll, lautet: ‚Et respondi et dixi: ecce nunc, Domine, demonstrasti mihi multitudinem signorum, quae incipies facere in novissimis, sed non demonstrasti mihi quo tempore‘. Das ist imgrunde eine Frage, die für S garnicht zutrifft, auch abgesehn davon, dass dies Buch, wenn wir jene messianischen Weissagungen herausnehmen, gar keine signa enthält. Denn die Frage, wann das Ende kommen werde, ist von Salathiel ja schon einmal gestellt und dahin beantwortet worden, dass es noch ganz kurz bis dahin sei, ein paar Jahre, wie die Tropfen nach dem Gewitterregen; ausserdem ist ihm mitgeteilt worden, dass er es möglichenfalls noch erleben werde, und zwar, wenn er lange leben werde 4, 26. Genauere Auskunft, bestimmter Bescheid, ob sein Leben so lange dauern werde, war ausdrücklich verweigert worden 4, 52. Damit vergleiche man erstens diese ganz unbefangene Frage des Sehers: ‚du hast mir nur noch nicht gesagt, wann du die Vorzeichen des Weltendes schicken werdest‘, als sei darüber noch garnicht verhandelt

worden, und dürfe er ohne weiteres auf Auskunft rechnen, — und zweitens die Antwort des Engels, die in der That ohne Weigern erteilt wird, und zwar dahin, dass ein Teil der Zeichen bereits verstrichen sei; denn einen andern Sinn können die Verse 9, 1 ff. nicht wohl haben, sollen sie nicht einfach dasselbe bedeuten, wie 5, 1 ff. bereits gesagt ist, und auf eine ganz nichtssagende Tautologie hinauskommen¹⁾. Dann liegt die Sache also ganz anders, als 4, 26, wo ein langes Leben dazu gehörte, um das Ende zu sehen: hier sind die Messiaswehen bereits hereingebrochen, und die Katastrophe steht unmittelbar bevor; und anders, als 4, 52, wo der Engel nicht wusste, ob Salathiel es erleben werde: denn wenn er selbst den Termin an den Zeichen der Zeit abmessen soll, die er bereits hat losbrechen sehn, so ist damit ausgesagt, dass er es erlebt. Während also der Verf. von S, in einer ruhigen Zeit lebend, wo die Heidenvölker ihres Glückes sich freuten und der Strafe Gottes fast ganz zu entgehn schienen 3, 30 ff., vorsichtig eine nähere Bestimmung für den Zeitpunkt des glühend herbeigewünschten Weltuntergangs ablehnt und nur eine verhältnismässig kurze Reihe von Jahren dafür in Aussicht nimmt, für einen, dem langes Leben beschieden wird, wohl überstehbar, sieht der Verf. von E in der mächtigen Erregung seiner Zeit, dem Zusammenstoss der Völker, der furchtbaren Verwirrung, der das Weltreich preisgegeben, die Vorboten des Endes schon hereingebrochen; und der Zweck seiner Schrift ist die Mahnung: jetzt, in dieser begonnenen Trübsal, werdet nicht irre; denn wer sie übersteht und den Gefahren entgeht *per opera sua vel per fidem, in qua credidit*, der schaut das messianische Reich. Darauf kommt V. 8 zu sprechen, und zwar unter demselben Namen, unter dem es 6, 25 aufgetreten war: *videbit salutare meum*, nur dass hier noch einmal deutlich gesagt wird, es solle sein *in terra mea et in finibus meis, quoniam sanctificavi mihi a saeculo*. Es ist also nicht, wie in 4, 28 ff., dass das Übel in die Welt hineingesät ist, und das Gute nicht kommen kann, bevor der Ort vergangen ist, der jene Saat trägt; es ist nicht, wie es dort V. 27 heisst: *non capiet portare, quae in temporibus iustis repromissa sunt, quoniam plenum maestitia est saeculum hoc et infirmitatibus*; sondern Palästina ist von Ewigkeit her geheiligt worden und heilig genug geblieben, um das Heil des Herrn zu tragen. Wie man das bei Festhaltung der Ein-

¹⁾ So Volkm. S. 121: „Je mehr die Lösung der ganzen Theodizee in dem Nahen des nach jeder Seite hin gerechten Gerichtes liegt, um so mehr fragt es sich um die Zeit der Erfüllung. Sind auch die Vorzeichen davon schon angegeben, so doch noch nicht die Zeit ihres Eintretens“, — die wieder durch neue Zeichen gegeben wird! Also: „Wenn die Welt in Verwirrung gerät, wird die Welt in Verwirrung geraten“!

heitlichkeit des 4. Esrabuches zusammenreimen will, mögen andere zusehn. — Die folgenden Verse dagegen, die von den Qualen der Ungläubigen reden, stimmen zu der Hoffnung des 400 jährigen Reichs wieder nicht. Das ‚tunc‘, mit dem sie auf V. 7. 8 zurückgreifen, verlegt die Zeit, wo diese Qualen anheben werden, bereits an den Punkt der Aufrichtung jenes Reiches; nach 7, 29 ff. aber wissen wir, dass sie alsdann in den Augen von E noch nicht beginnen werden, sondern erst nach seinem Ende, nach der Auferstehung der Toten. Die Schilderung der durch den Anblick der Seligkeit vergrösserten Pein, die sich zunächst ziemlich genau an [6, 2 f.] anlehnt, kommt hier zu früh. Übrigens kommt sie gleich darauf nicht früh genug, denn wenn V. 12 besagt, die, welche bei Lebzeiten keine Vernunft hätten annehmen wollen, müssten es nach dem Tode spüren, so wird damit auf die Vorstellung von S übergesprungen, wonach gleich nach dem Tode die Qual anhebt; und das ‚tunc‘, welches dieselbe an das salutare Dei von E anbinden sollte, verliert wieder seine Bedeutung. Diese Zusammenschweissung der Gedanken beider Quellen, die zu innerem Widerspruch führt, charakterisiert die Verse als Werk des R, der es bei seinem Heidenhass wohl nicht lassen konnte, bei Gelegenheit der erfüllten Verheissung Israels auf die seinen Feinden aufgesparten Martern noch einmal aufmerksam zu machen. Die dazu zu verwendenden Phrasen standen ihm aus seinen Quellen reichlich zugebote, und er hat sie getreulich, zumteil wörtlich, herübergenommen, vgl. 8, 56 ff. u. a. m. — V. 13 schliesst dann an 8, 62 unmittelbar an. Nachdem der letzte Beweis der Notwendigkeit und Gerechtigkeit des Gerichts über die Gottlosen erbracht worden, wird etwaige müssige Neugier über die Details der Höllenstrafe in sympathischer Weise abgeschnitten: ‚quae non omnibus demonstravi, sed tibi et tibi similibus paucis, tu ergo noli adhuc curiosus esse, quomodo impii cruciabuntur, sed inquire quomodo iusti salvabuntur, et quorum saeculum, et propter quos saeculum, et quando‘. Dass dieser letzte Satz nicht etwa ein Programm für neue Erörterungen aufstellt, wie Volkmar meint, sondern das gehabte Gespräch abschliesst: ‚frage nun nicht neugierig noch nach diesem und jenem, sondern lass es bewenden bei den Fragen, die ich als erlaubt dir beantwortet habe‘, das braucht man nicht erst aus den folgenden Kapiteln zu beweisen, die in der That um diese Punkte sich garnicht kümmern, sondern es erhellt aus der einfachen Thatsache, dass der Vers ja wirklich nur kurz rekapituliert, was im letzten Gespräch behandelt worden ist. Die genannten Dinge können nicht in weiteren Abschnitten zur Sprache kommen, denn sie sind erledigt. — Damit haben die Engelenthüllungen ihren Abschluss erreicht; sie haben den Weltplan, die *via Attissimi*, genau enthüllt: die gegenwärtige Welt liegt im Argen und muss

vergehen, das Ende kommt bald, eine Zwischenzeit ist nicht, das zukünftige Säkulum gehört Israel; die Heidenwelt, soweit sie nicht zu Proselyten geworden, geht ewig verloren, und mit recht, denn aus freiem Willen haben sie die angebotene Gnade Gottes von sich gestossen. Noch einmal ringt sich Salathiel der Seufzer los: ‚wie so gar gross ist doch die Menge der Verlorenen gegenüber der Menge der Erlösten‘; aber in feierlicher Schlussrede kommt die letzte Antwort: ‚da die Menschheit in Sünden versank, trotz der zubereiteten Welt, trotz dem gedeckten Tisch, trotz dem unergründlich reichen Gesetz, da habe ich mir eine Pflanzung gerettet aus der Menge und die Fülle derer, die ohne Grund geboren sind, ihrem Verderben überlassen; und dabei wird es bleiben‘. Für Israel hat der Seher den gewünschten Trost, — und über die Heiden ist sein Gewissen, wenn auch mit Mühe und nicht ohne Gewalt, beruhigt.

(*Der Auftrag zum Blumenessen 9, 23—25.*) ‚Tu autem, si adhuc intromittas septem dies alios; sed non ieiunabis in eis, ibis in campum florum, ubi domus non est aedificata, et manduces solummodo de floribus campi et carnem non gustabis et vinum non bibes, sed solummodo flores: deprecare Altissimum sine intermissione, et veniam et loquar tecum‘. Mit diesem merkwürdigen Auftrag schliesst der Engel die Vision; was er dem Seher zu thun gebietet, soll die Vorbereitung sein auf die Erscheinung des himmlischen Jerusalem. Sollte noch irgend ein Zweifel obwalten, ob das bisherige Fasten in den Augen des Verf. eine wesentliche und notwendige Vorbereitung auf die Visionen gewesen sei, so meine ich, hier müsse er endgültig fallen; denn soll der Schriftsteller nicht in ganz abenteuerlicher Willkür sich ergangen haben, so muss er bei diesem seltsamen Ansinnen, 7 Tage lang Blumen zu essen, die Überzeugung gehabt haben, dass der Seher dadurch in einen Zustand versetzt werde, der ihn zur Berührung mit der himmlischen Stadt besonders befähigt mache. Demgegenüber befinden sich die Exegeten in einiger Verlegenheit, da sie eine solche Bedeutung nicht herauszufinden vermögen. Ar. und Aeth. haben sich überhaupt darüber hinweggesetzt und nur wieder ein Fasten daraus gemacht; van der Vlis schloss sich dem an S. 55. Hilgenfeld meint, das Blumenessen sei auch weiter nichts, als ein Fasten; dann wäre es in der That einfacher gewesen, es beim Fasten zu lassen! Volkmar sagt S. 129 f.: ‚Die neue Offenbarung ist endlich eine freudige, deshalb braucht der Seher nicht mehr zu fasten, wie Daniel, sondern nur asketisch leben‘. Ist wirklich das der Grund, dass das Freudige bevorsteht gegenüber dem Traurigen, wozu dann überhaupt das asketische Leben? Da hätte er vielmehr fröhlich sein sollen, sein Haupt mit Öl salben und festlich dem freudigen Ereignis entgegenharren! Oder sollte er dennoch wieder sich heiligen, um die heilige Kunde

zu vernehmen? Dann musste es wieder einfach beim Fasten und Beten bleiben, denn eine andere Art der Heiligung kannte das blosse Judentum nicht. Volkmar ist doch nicht berechtigt, die Formen essenischer oder christlich-mönchischer Askese ohne weiteres auf unsern Verf. zu übertragen, den wir bisher nur als einen Schriftgelehrten kennen gelernt haben; selbst das Nasiräat hatte die Fleischenthaltung nicht, weil in der jüdischen Denkweise im Pflanzenessen nichts besonders wertvolles lag. Übrigens hat auch bei den ausserjüdischen Asketen die Beschränkung auf die Pflanzenspeise durchaus nichts Freudiges, sondern immer den Charakter einer übernommenen Last und steht in dieser Hinsicht dem jüdischen Fasten vollständig parallel, — ganz abgesehen davon, dass man gar nicht behaupten kann, die 3 ersten Visionen hätten Trauriges, die 4. Freudiges enthalten. Kummer und Trost geht hier wie dort, namentlich wie in Vis. I und II, Hand in Hand. Wenn der Verf. hier, über seine jüdische Tradition hinausgehend, das Fasten in Blumenessen übergehen lässt, so muss er dem letzteren — und also auch dem ersteren — eine physisch reale Bedeutung zugeschrieben haben, die in dem fastenden resp. Blumen essenden Subjekt denjenigen Zustand erzeugte, der für die aufzunehmende Offenbarung erforderlich war. Dass er sich diese Anschauung nicht selbstgebildet, sondern sie nur als eine bestehende geteilt hat, ist selbstverständlich. — Welche Wirkung kann denn nun durch Blumenessen hervorgerufen werden, die zur Berührung mit himmlischen Dingen befähigte? Zur Beantwortung dieser Frage ist festzuhalten, dass das Pflanzenessen als religiös wichtiges Moment nur in solchen Glaubenssystemen auftritt, die auf dem metaphysischen Gegensatz zwischen der dunklen Erdenwelt und der himmlischen Lichtwelt aufgebaut sind. Das ist der Fall bei den Essäern, deren traditionelles Bild kaum so verkehrt sein dürfte, wie neuerdings mehrfach behauptet worden, bei den Ebioniten, wie Epiph. sie schildert, und in gewissen gnostischen Systemen; von denjenigen späteren religiösen Institutionen, die nicht mehr selbstständige Geistesrichtung aufweisen, sondern ein Konglomerat verschiedener fremder Einwirkungen repräsentieren, ist hier abzusehen. Von allem, was auf der Erde sich befindet, sind die Pflanzen, vornehmlich die Blumen, dasjenige, was der Himmels-substanz am nächsten kommt. An materiellem, stofflichem nur äusserst wenig enthaltend, scheinen sie mehr oder minder aus dem blossen Lichtstoff zu bestehen; und so wird durch ihren Genuss dieser Lichtstoff in die Leiblichkeit eingeführt. Es muss daher der Pflanzengenuss noch mehr dazu beitragen, den Leib aus dem Druck des Materiellen zu befreien und zum Licht hinzuführen, als das blosse Fasten. Machen wir davon die Anwendung auf unser Buch. Durch das fortgesetzte Fasten ist der Leib, das Gefäss für den Geist, entleert und fähig geworden,

das Geistige, Lichte zu fassen; und zwar je länger gefastet wurde, desto mehr konnte von der via Altissimi hinein, desto umfangreicher konnten die Enthüllungen werden. Nun aber steht ein neues, grösseres bevor. Es soll nicht mehr nur das Geistige, die σοφία, in das vas corruptibile hinein, sondern dieses vas soll selbst in die Lichtwelt eingeführt werden, es soll das himmlische Jerusalem sehen, seine Gassen betreten und die Pracht seines überirdischen Glanzes geniessen. Da genügt nicht mehr, dass es entleert ist vom vergänglichsten der Materie, sondern es muss selbst vom Lichtstoff durchdrungen sein; und deshalb tritt anstelle des Fastengebots der Auftrag, 7 Tage lang Blumen zu essen. — Über die theologische Bedeutung dieser Beobachtung s. Abschn. II, 1. Für diesen I. Abschnitt unserer Untersuchung ist dieselbe nur deswegen wichtig, weil dadurch zum letztenmal bewiesen ist, dass die erste Fastenwoche ein Moment ist, das in unserm Buch nicht entbehrt werden kann, und ihr Fehlen deshalb als erstes, untrügliches Zeichen der redaktionellen Überarbeitung betrachtet werden muss.

5.

Die vierte Vision.

(*Einleitung und Gebet 9, 26—37.*) Derjenige Abschnitt, der nun unter dem Namen der 4. Vision folgt, ist von der korrigierenden und interpolierenden Feder des R am meisten verschont geblieben. Die Handlung ist knapp und zusammenhängend, ohne Lücken oder störende Zusätze. Der Seher geht, dem Gebot gemäss, auf ein einsames Feld, wo ein Haus nicht gebaut ist, mit Namen Arphad (s. u.), und isst 8 Tage lang die Kräuter der Wiese. Es sollte eigentlich unnötig sein, über Namen und Bedeutung des einsamen Feldes viele Worte zu verlieren, da in 10, 65 hinreichende Auskunft darüber erteilt wird: es hat rein symbolische, allegorische Bedeutung. Dennoch hat man mancherlei Erörterungen darüber angestellt. Lücke S. 174 meint, es scheine die Wüste Juda's zu sein, wo man Jerusalem sehe. Und Volkmar schafft S. 131 den Widerspruch, der darin liegt, den Seher „von Babylon plötzlich nach der jüdischen Wüste zu versetzen“, dadurch aus dem Wege, dass „hier Alles geistig vorgeht“. Es sei „das heilige Land überhaupt verstanden, das wohl eine Blumenau, aber für den Israeliten damals ohne Wohnung, ἐρημος war, eine Araba(d)“. Beides ist gleich unmöglich. Ein Ort, von wo aus man Jerusalem sehen kann, soll es garnicht sein; denn was er real sieht, ist nur das himmlische Jerusalem, das irdische, — wenn er es je überhaupt sieht, worüber noch zu handeln sein wird, — nur im Bild, als klagendes Weib d. h. so, wie er sichs geistig immerfort vor-

stellen muss; und dies Weib, — nicht aber die Trümmer Zions, — verwandelt sich vor seinen Augen in das himmlische Jerusalem. Damit wird das Bedürfnis Lücke's, aus dem wüsten Ort eine Stätte zu machen, von wo aus man Jerusalem sehn kann, hinfällig. Das heilige Land ist es selbstverständlich erst recht nicht; denn einmal ist es garnicht wahr, dass dieses für den Juden nunmehr ein Blumenfeld sein musste, in dem keine Wohnung war, denn es wurde auch nach der Zerstörung Jerusalems noch von genug Juden bewohnt. Sodann aber steht im Text nicht, „wo kein Haus (mehr) ist“, sondern „wo keins gebaut worden ist“, 9, 24; 10, 51, und zwar wird das gleich darauf 10, 53 dahin verschärft „wo kein Fundament eines Gebäudes ist“. Die Fundamente der Gebäude wären doch wohl auch auf den Trümmerstätten von Jerusalem zu finden gewesen. Der Sinn ist eben der, dass die himmlische Stadt nur auf einem Terrain sich aufbauen könne, wo noch kein Menschenbau gegründet worden, also gerade nicht auf der alten Stätte Zions. Es ist ganz dasselbe, wie 4, 27, *saeculum hoc non capiet portare, quae in temporibus iustis repromissa sunt*. Es ist ein ganz neues, von Menschenhand nicht berührtes Gebiet, in welchem das himmlische Zion sich aufbaut, ein Gebiet, in dem Menschenwerke nicht dauern können. So ist wohl einfach an eine einsame, unbebaute Steppe zu denken, welche die jenseitige, von Menschenhand unberührte Welt darstellt, und deren Name Arbat rein symbolischer Natur ist, ohne mehr Recht auf historische Wirklichkeit, wie der Name Arzareth in 13, 45. Jedenfalls aber ist dieser einsame Ort bei Babylon gedacht, und die Behauptung Volkmars, weil das Ganze Allegorie sei, könne der deportierte Salathiel auch plötzlich von Babel nach Palästina springen, ist entschieden zurückzuweisen. Denn es muss zur Beurteilung solcher Dinge stets festgehalten werden, dass der Pseudepigraph bemüht sein musste, die einmal gewählte historische Einkleidung als möglich und glaubwürdig erscheinen zu lassen, sodass die Unechtheit nicht sofort in die Augen sprang. Soll also Salathiel die Offenbarung in Babel empfangen haben, so müssen auch die übrigen Plätze, an denen er auftritt, — und deren Erreichung so gut wie keine Zeit in anspruch nimmt, — in unmittelbarster Nähe Babylons gelegen sein. Übrigens erinnere ich daran, dass wahrscheinlich schon die 3 Fastenwochen an einem einsamen Punkt ausserhalb der Stadt verbracht worden sind; vgl. o. S. 19.

Salathiels Herz gerät nun abermals in Erregung, und er öffnet seinen Mund zu einem Hymnus auf das Gesetz. Es könnte gefragt werden, ob ein solcher an diesem Platze motiviert und denkbar ist. Er ist es in der That. In den vorausgegangenen Erörterungen hat sich herausgestellt, dass Israel sich des ewigen Heiles vergewissert halten darf; das Verdienst aber, das

garantiert zu haben, kam allein dem Gesetz zu, durch dessen Annahme Israel die ewige Seligkeit, durch dessen Verwerfung die Heiden die ewige Qual sich zugesichert hatten. Das Blumenfeld hat Salathiel nun bereits im Bewusstsein seines jenseitigen glücklichen Geschickes betreten; sein Eingangsgebet konnte deswegen eine Klage nicht enthalten, sondern höchstens Lob und Preis. So entsteht der Lobgesang auf das Gesetz. Die Fäden, die ihn mit dem Ganzen der Apokalypse durch theologischen Gehalt und metaphysische Grundbegriffe verbinden, sind sehr sichtbar. Es ist wieder die völlige Anerkennung der menschlichen Schwachheit gegenüber der göttlichen Hoheit des Gesetzes, die es nirgends zur Gesetzeserfüllung hat kommen lassen (vgl. 3, 20 ff. u. ö.); das Organ, welches das Gesetz aufnimmt und seine Erfüllung durch die eigene Untüchtigkeit unmöglich macht, ist wieder das „Herz“ (9, 36, vgl. 3, 21 u. ö.); und dieses Herz ist wieder nicht als Geistiges, als Gemüt gedacht, sondern als Körperliches, der Vergänglichkeit unterworfen, das *vas corruptibile* der *vis. prima*, 9, 36. Das zeigt die Zugehörigkeit des Abschnitts zu S. Zugleich ist er geeignet, noch einmal ein Licht zu werfen auf den Heilsbegriff der Quelle, der sie von den anderen Quellen des Buches unterscheidet. Es wird hier gesagt, das Gesetz habe in allen, die es angenommen, wegen seiner Göttlichkeit unvergängliche Frucht geschaffen. Welches kann diese Frucht sein? Sittlichkeit, Gerechtigkeit, analog 3, 20 ist es nicht, denn sie ist gerade nicht durch das Gesetz hervorgeufen 9, 32; und infolge der Gesetzwidrigkeit der Gesetzgläubigen sind sie alle d. h. ihr Leibliches, einschliesslich des Herzens, der Vergänglichkeit erst recht anheimgegeben. Hat es nun dennoch, obgleich es keine Gerechtigkeit erzielte und obgleich es vor dem Tode nicht rettete, unvergängliche Frucht getragen in allen, die es annahmen, so kann diese Frucht eben nur noch das ewige Leben sein. Sie war zunächst beschrieben worden: *„glorificabimini per saeculum“*. Da nun dies Säkulum nicht das gegenwärtige sein konnte wegen seines Elends und seiner Vergänglichkeit, woran die im Leibe lebenden teilhatten, so ist es das zukünftige; in ihm tritt die ewige Glorifikation der Gesetzgläubigen ein. Es wird zugleich deutlich, wie der Verf. sich das denkt. Das Gesetz geht mit den Seelen derer, die es aufnehmen, eine — ich möchte sagen: chemische — Verbindung ein, die ihnen den Charakter der Unvergänglichkeit, der mit der *δόξα θεοῦ* verwandten Lichtkörperlichkeit verleiht. Daher bei jenen Seelen der Gesetzesläugner [6, 62] die Vorstellung, dass sie langsam hinfaulen, dass sie die *δόξα θεοῦ* nicht anbeten [6, 52], sondern nur von ferne voll Entsetzen betrachten können. Die Begründung und nähere Ausführung dieses Gedankens s. u. Abschn. II, 1. Wir haben darin den Schlussstein zu dem bisher als der Quelle S eigentümlich aufgeführten Lehrgebäude. Es

handelt sich für unsern Verf. um nichts, als um die Unsterblichkeit der Seele in seligem, gottebenbildlichem Zustande; und weil dieselbe auf die eben beschriebene Weise zustande kommt, darum kann sie den Gesetzgläubigen trotz ihrer Sündhaftigkeit, trotz ihrer Unfähigkeit, formell den Forderungen desselben nachzukommen, nicht entgehen; darum aber auch ist die Annahme des Gesetzes das einzige Mittel, ihrer teilhaftig zu werden. Darum endlich kann für die Gesetzgläubigen getrost Verzicht geleistet werden auf Glück, Geltung, Dauer in dieser Welt; zu ihr gehört ja nur das wertlose Gefäß des Gesetzes und der Seele, das Herz, während die Wirkung, welche das Gesetz selbst auf die Seele ausgeübt hat, erst in jener Welt des Lichts in Erscheinung treten wird. Thöricht deshalb jede Hoffnung auf eine Wiedererrichtung Jerusalems in dieser Welt der Vergänglichkeit, auf eine Zeit glücklicher Herrschaft im Fleisch, und sei es selbst unter dem Messias; erst wenn sie befreit ist von dem engen Gefäß des Leibes ist der reinen, vom Gesetz durchläuterten Seele die Seligkeit möglich in der Ewigkeit.

(*Die Erscheinung des Weibes 9, 38—10, 24.*) Aus dieser so verstandenen Beziehung des Hymnus auf das Gesetz zum Ganzen ergibt sich nun die folgende Erscheinung als der naturgemässe und folgerichtige Abschluss des Salathielbuches. Mit seinem ganzen religiösen System durch den Engel auf die zukünftige Lichtwelt hingewiesen, muss der Seher völlig sicher und ruhig werden, wenn ihm nun selbst ein Einblick in diese Lichtwelt vergönnt, ein Teil derselben sichtbar vorgeführt wird; und es ist ganz gerechtfertigt, dass gerade derjenige Teil dazu gewählt wird, dessen irdisches Abbild in seiner Erniedrigung der Ausgangspunkt der ganzen Erörterung gewesen ist. Schon aus einem früheren Vers ist ersehen worden, dass das himmlische Zion einen Teil der lichten, seligen und unvergänglichen Welt ausmache, deren Genuss den gesetzgläubigen Seelen am jüngsten Tage freigegeben wird. Es hiess 8, 52 ff.: ‚vobis enim apertus est paradusus, plantata est arbor vitae, praeparatum est futurum tempus, praeparata est abundantia, aedificata est civitas, probata est requies‘ u. s. f. Das kann also keinem Zweifel unterliegen, dass nach S die ewige Stadt nicht dem *αἶων οὗτος* angehört, sondern dem *αἶων ἑξῆς*. Demnach kann die Vision, soll sie zu S gehören, keine Prophezeiung enthalten, etwa dass sich der Vorgang, den Salathiel hier sieht, einmal in ähnlicher Weise wiederholen und das himmlische Jerusalem sich auf der Erde aufbauen werde, sondern eine Enthüllung: die ewige Stadt, die von Ewigkeit her in jener Welt gewesen ist und ewig ihr angehören wird, wird auf einer einsamen, von Menschenhand nicht berührten Wiese gezeigt.

Die historischen Voraussetzungen, von denen die Erschei-

nung ausgeht, sind nun gleichfalls die in S überall vorgefundenen. Wir wiesen bereits darauf hin, dass der Seher zunächst wirklich nur ein Weib erblickt, nicht aber das irdische, zerstörte Jerusalem; einzelne Züge, die nur auf das Weib, nicht aber auf Jerusalem passen, wie 10, 2 ff., machen das deutlich; und dadurch, dass er in seiner Anrede das bekannte Geschick Zions demjenigen des Weibes gegenüberstellt, wird jede andere Auffassung völlig sinnlos. Es wird nun hier völlig klar, dass der Zustand, der dem Verf. dabei vor Augen steht, derjenige nach 70 ist. Nach dem Text, wie er jetzt vorliegt, kann darüber garkein Zweifel obwalten, und es ist unbegreiflich, wie Gutschm. S. 64 sich dagegen sträuben kann, um die Ansetzung des Buches hinter 70 n. Chr. unmöglich zu machen. Wer ist denn der Sohn des Weibes, um den sie jammert, und in dessen Tod ihre Erniedrigung eigentlich besteht? Nach der jetzigen Lesart der Tempel, nach der ursprünglichen Jerusalem, wie gleich gezeigt werden wird. Dass die Zerstörung des letzteren und die Auflösung des jüd. Gemeinwesens stattgefunden hat und noch jetzt als historisches Faktum vorliegt, ohne irgendwelche Aussicht auf eine Änderung der Verhältnisse, ist ebenfalls wichtig, weil sie die Person Esras als Empfängers der Offenbarung unmöglich macht. Man lese 10, 21 ff. und räume ein, dass niemand solch eine Schilderung dem bekannten Esra in den Mund legen konnte. Nach der Situation, die hier vorausgesetzt ist, ist die Erniedrigung Zions noch eine völlige, es kann auch nicht der leiseste Anfang gemacht worden sein, sie wieder aufzubessern, und er soll in dieser Welt auch nicht mehr gemacht werden. Es ist ganz haltlos, wenn Gutschm. behauptet: „War einmal der Schauplatz in die Zeit des Exils zurückverlegt, so konnte eine Erwähnung der Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch Nebukadnezar garnicht vermieden werden: also folgt aus diesen Stellen, die durch die fingierte Situation bedingt sind, für die Abfassungszeit des Buches garnichts, wie schon Lücke S. 203 richtig bemerkt hat“. Wodurch war denn die Fingierung dieser Situation bedingt? Eben dadurch, dass gerade sie derjenigen Situation, für welche sie typisch sein sollte, entsprach. Ist aber damit die fingierte Situation diejenige, wo Jerusalem in Trümmern lag, der Name Gottes entweiht schien, das Panier Zions in den Händen der Feinde war, so ist sie eben nicht diejenige Esras, der die Unternehmungen Josua's und Serubabels lange voraufgegangen waren, sondern diejenige Salathiels. Finden wir nun hier den abschliessenden Beweis, dass die fingierte Zeit bald nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar ist, und dass ihr in der Geschichte des Verf. nur die Zeit nach 70 entsprechen kann, so dürfen wir nun noch einmal die vorläufige Frage stellen: warum sagt er gerade 30 Jahre nach dem Untergang des Staats? Was Sala-

thiel hier spricht, könnte er geradesogut ganz kurze Zeit nach dieser Katastrophe gesprochen haben, nachdem er eben nach Babel gekommen und durch einigen Aufenthalt den sündigen Zustand dieser Stadt kennen gelernt hatte. Der Grund ist nicht der, dass er, wie Volkm. behauptet S. 131, innerhalb 30 Jahren nach der Zerstörung die Wiederherstellung Zions erwartet. Abgesehn davon, dass er eine solche, wie bewiesen, überhaupt nicht erwartet, ist in dieser Vision mit keinem Wort etwas davon gesagt, dass nach dem Tode des Sohns d. h. nach der Zerstörung des Tempels noch 30 Jahre vergehn sollten bis zum Weltende; wir sahen vielmehr, dass Salathiel noch nach den 30 Jahren, die seit dem Untergang bereits verflossen sind, noch lange leben müsste, wenn er das Ende der Welt erleben wollte. Es bleibt also für die erwählte Zeit 30 Jahre nach dem Untergang Zions gar kein anderer Grund übrig, als dass der Verf. thatsächlich 30 Jahre nach der zweiten Zerstörung geschrieben hat und dadurch allen Lesern die Parallelisierung jener Erlebnisse Salathiels mit der eigenen Zeit vollends nahe legen wollte. Dass im übrigen die Verhältnisse, in denen der Verf. lebt, auf diesen Zeitpunkt passen, haben wir bereits gesehn. Vgl. S. 38 u. ö.. Der Schlussbeweis für diese Thatsache kann indess erst im II. Abschnitt gegeben werden.

(*Die Verwandlung in die Himmelsstadt und ihre Deutung* 10, 24—57.) Vor Salathiels Augen geht nun die Verwandlung des Weibes in die Lichtstadt vor sich. Zunächst zeigt eine merkwürdige Verklärung ihres eigenen Leibes, dass sie keine eigentliche irdische Persönlichkeit ist, sondern selbst der Lichtwelt angehörig und nur vorübergehend, um den Seher zu versuchen in menschlichen Leib verkleidet; plötzlich wird sie mit lautem Schrei zur Himmelsstadt selbst. Die erschütternde Erscheinung dieses neuen Faktors aus der Lichtwelt ruft dieselbe Wirkung auf den Seher hervor, wie die erste in dem einleitenden Traumgesicht, vgl. S. 16—17. Auch hier wieder die wörtliche Berührung mit Daniel, die in dieser gemeinsamen Abhängigkeit die Zusammengehörigkeit beider Abschnitte verdeutlicht. Ebenso, wie dort, ist Uriel selbst der stärkende, aufrichtende. Er erläutert das Geschehene, weist ihn auf die Parallele der Geschichte Zions mit der des Weibes hin, um daran die Bemerkung zu knüpfen, dass eben um der Trauer willen, die Salathiel um diese Geschichte getragen habe, der Glanz und die Schönheit Jerusalems ihm gezeigt sei.

Diese Auslegung der Vision scheint zunächst zu ihrem Inhalt ganz wohl zu passen, und alles in Ordnung zu sein. Allein eine nähere Betrachtung zeigt, dass sie voll ist von Widersprüchen und Ungenauigkeiten. Der Engel legt aus: ‚das Weib, das du gesehen hast, war Zion‘. Welches Zion? Das irdische oder das himmlische? Man denkt zunächst: das himm-

lische; denn die Verwandlung ist offenbar nicht aus einem Wesen in ein anderes, sondern aus der Maske in die Wirklichkeit zurück. Zudem wird diese Auffassung notwendig durch die 30 Jahre der Unfruchtbarkeit, die nach der Auslegung den 3000 Jahren gleichkommen, welche Zion ohne Tempel verbracht hat. Sollte diese Auslegung ernst genommen werden, so könnte sie allerhöchstens vom himmlischen Jerusalem gelten; denn nur dies könnte 3000 Jahre vor Erbauung des salomonischen Tempels, d. h. von Anbeginn der Welt her, bestanden haben. Es ist unrichtig, wenn Volkmar das ohne weiteres auf das irdische Jerusalem überträgt S. 147: „Dass für den Verf. Sion (gleich dem Paradies) von Anfang der Welt da war, wenn auch den Tempel entbehrend, sagt er überall“. Ich habe die Stelle vergebens gesucht, wo er überhaupt etwas derartiges sagt, dagegen nur gefunden, dass er 3, 24 durch David die *civitas dei* erbauen lässt, was nach V. 25. 27 nur die Stadt Jerusalem bedeuten kann. So ist das irdische Zion, wie ganz selbstverständlich war, in der Zeit gebaut, ebenso wie die irdische Stiftshütte, und zwar als Abbild des von Ewigkeit her existierenden himmlischen Zion, wie jene als das der himmlischen Stiftshütte; vgl. Apoc. Bar. 4. Das Zion also, welches von Anbeginn her, 3000 Jahre vor Salomo da war, kann nicht das irdische, sondern nur das himmlische sein, also auch nur dies unter dem Weib begriffen werden. Dem steht nun aber ein anderer Punkt der Auslegung strikte entgegen. Es heisst V. 45: „et quoniam dixit tibi, quia sterilis fuit triginta annis, propter quod erant anni saeculo MMM, quando non erat in ea adhuc oblatio oblata“. Darnach besteht die Unfruchtbarkeit darin, dass in ihr noch keine Opfer dargebracht worden seien; und nach dem folgenden Vers ist diese Unfruchtbarkeit durch das Werk Salomo's gehoben worden. Kein Zweifel, das kann wieder nur von dem irdischen Zion gesagt sein; denn wenn droben überhaupt geopfert wird, so ist es auch geschehen, solange der Apparat dort im Gange ist, durch die *λειτουργοῦντες ἄγγελοι*, vgl. Test. XII. patr., Levi u. dgl. m.; jedenfalls hat Salomo in ihr, der himmlischen Stadt, keine Opfer dargebracht, sondern in dem irdischen Zion; so hätte also auch die Unfruchtbarkeit nicht in jenem, sondern in diesem 3000 Jahre gedauert, was ein Unsinn ist. Wie aus diesem eminenten Widerspruch in der Auslegung herauszukommen sei, kann nur entschieden werden durch ein zurückgehn auf die Vision selbst. Was wäre denn eigentlich geschehen, wenn, wie hier ausgelegt wird, die klagende Mutter das irdische Jerusalem, der Sohn der salomonische Tempel wäre? Nur der Tempel wäre zerstört, Jerusalem selbst aber, als die Mutter, die den Tod des Sohnes beweint, wäre unversehrt geblieben! Und nun sehe man sich die faktische Situation an, wie Salathiel 10, 20 ff. sie schildert: das ganze Gemeinwesen ist zerstört, von religiösem

wie von politischem Leben ist nichts mehr übrig geblieben, die Stadt Jerusalem, der Staat Jerusalem ist vernichtet. Das ist auch nach dem ganzen Buch das Unglück, worüber geklagt wird: 30 Jahre post ruinam civitatis empfängt Salathiel seine Offenbarung, und das, worüber er klagt, ist die völlige Vernichtung der Nation, die Auflösung des Staats; ruina civitatis ist gleich ruina Jerusalem. Es kann also auch der Todesfall, über den hier getrauert wird, nichts anderes sein, als der Untergang Jerusalems selbst; und wäre die Mutter das irdische Zion, so wäre sie identisch mit ihrem Sohn und trauerte über ihren eigenen Tod. Kann sie nun aber Jerusalem Palästinensis nicht sein, so ergiebt sie sich als das, welches wir als notwendiges Subjekt der 3000jährigen Ehe mit Gott erkannt haben, nämlich Jerusalem caelestis; sie bleibt das, als welches sie sich zu erkennen giebt. Was bedeutet denn anders die Wandlung des Weibes in die Himmelsstadt? War der Trauerfall, um den es sich handelte, thatsächlich nur der, dass Zion selbst am Leben geblieben und nur der Sohn, der Tempel, gestorben war, so hätte doch der einzige Ausgleich nur der sein können, den der Seher 10, 6 wirklich in Aussicht stellt, dass sie den Sohn zurückerhalten würde, etwa in schönerer, gott-licher Gestalt: anstelle des zerstörten Tempels käme ein ewiger vom Himmel herunter. Wozu denn die Verwandlung der Mutter, wo es sich um den Sohn handelte? Es kann demnach der Zweck dieser Verwandlung nicht der sein, dass Ersatz geboten werden sollte für den Trauerfall, der anfänglich besprochen; der Sohn bleibt tot, das irdische Jerusalem bleibt zerstört; aber das Weib giebt sich zu erkennen als das, was sie ist und macht dadurch die Deutung möglich, dass der Gegenstand ihrer Klage eben dasselbe gewesen ist, was den Salathiel Tag und Nacht beschäftigt, nämlich das Ende des irdischen Jerusalems.

Sehen wir uns nunmehr die Deutung noch einmal an, so wird klar, dass sie imgrunde ganz das richtige gewollt hat und nur durch eine korrigierende d. h. verschlimmernde Hand in jene schiefe Stellung hineingekommen ist. Was bedeutet denn nach V. 47 die Lebensdauer des Sohnes? Die ‚habitatio in Jerusalem‘, das Wohnen in Jerusalem, d. h. die Periode, da Gott in Jerusalem wohnte; es kann also Gott nicht schon vorher 30 Jahre lang in Jerusalem gewohnt haben, diese Dauer der Beiwohnung, — und nur durch sie ist ja Zion die Gattin Jahve's — kann sich demnach nicht auf das irdische, sondern auf das himmlische Jerusalem beziehen. Gründung des irdischen Jerusalem und Gründung des Tempels werden nicht voneinander geschieden, wie gleich noch näher gezeigt werden wird. Und was bedeutet, dem ganz entsprechend, nach V. 48 der Tod des Sohnes? Der Untergang Jerusalems! Da ist also doch wohl Jerusalem der Sohn, und die Geburt des Sohnes nichts anderes,

als die Gründung Jerusalems. Nun ist das auch in V. 46 mit ganz dünnen Worten gesagt: es handelt sich um die *aedificatio civitatis*, nicht um die *aedificatio templi*; und wenn man ganz unerlaubterweise behaupten will, *civitas* und *templum* wären identisch, so werden wir gleich noch einmal sehen, dass sie das für S geradesowenig sind, wie für jedes andere jüdische Buch. Das Thörichte ist nur, dass diese Thätigkeit hier dem Salomo zugeschrieben wird, während sie dem David zukommt, von dem sie 3, 24 ganz mit Recht ausgesagt wird. Es ist ganz willkürlich, das mit dem Grunde vertuschen zu wollen, dass die Gründung der Stadt und die Gründung des Tempels eben für den Verf. so sehr in eins gingen. Darin liegt gerade der Konflikt: entweder war bis auf Salomo's Zeiten kein Kult da, dann kann derselbe nicht schon von David eingerichtet sein; oder aber David hat die *civitas* und den Kult gegründet, dann bleibt kein Raum mehr übrig für eine gleiche Thätigkeit Salomo's. Nun kann garkeinem Zweifel unterliegen, dass die letztere Vorstellung diejenige unseres Verf. ist. Schon die Erwägung könnte dazu führen, dass es für jüdische Gemüter wirklich hart war, gerade das Opferdarbringen dem David abzusprechen, dem theokratischen König κατ' ἐξοχήν, dem Dichter der Psalmen u. s. f.; und gerade darum handelt es sich hier (V. 45), erst durch die Hereinbringung des Namens Salomo wird, und mit Absicht, der Schein erweckt, als wolle man auf den Tempelbau hinaus. Das erlaubt wieder einen Rückschluss auf das Wesen des Weibes. Ist die Geburt des Sohnes die Gründung des Opferkult, so ist die Mutter nicht das irdische Zion; denn diese ist ja eben, wie gesagt, Gottesstadt, Gattin Jahves nur dadurch, dass Jahve in ihr verehrt und angebetet wird und darum ihr beiwohnt. Wäre sie also 30 oder 3000 Jahre ohne Jahvedienst gewesen, so wäre das nicht eine Zeit der Unfruchtbarkeit, sondern der Witwenschaft oder der Unvermähltheit. Wiederum ein Beweis, dass die unfruchtbare Gattin Gottes nur das himmlische, und die Geburt des Sohnes, da sie die Gründung der *civitas dei* sein soll und andererseits mit der Gründung des Kult zusammenfällt, ohne Kult aber Jerusalem weder *civitas dei* noch auch Gattin Jahve's ist, die Gründung des irdischen Jerusalem bedeutet.

Damit werden zwei Textveränderungen notwendig, die zugleich als Lösung hässlicher Widersprüche sich kennzeichnen. In V. 45 kann es nicht heissen: „quando non erat in ea adhuc oblatio oblata“; denn die *aedificata civitas*, welche 3000 Jahre ohne Sohn war, ist nicht das irdische Jerusalem, das allein mit dem in ea könnte bezeichnet sein. Die Unfruchtbarkeit des himmlischen Zion, der Stätte der Anbetung Gottes, ist vielmehr die, dass auf Erden, in dem αἴων οὗτος keine desgleichen war, keine *aedificata civitas*, in der ein geregelter Kult stattgefunden hätte; und so ist statt „in ea“ „in eo“ zu lesen. „Propter quod

erant anni ἐν τῷ αἰῶνι MMM, quando non erat ἐν αὐτῷ adhuc oblatio oblata'. Dadurch fällt der starke Widerspruch mit V. 46 fort; denn hiesse es ‚in ea‘, so wäre das doch eben die civitas, die nach V. 46 erst erbaut werden soll. Und in V. 46 ist statt ‚Salomo‘ ‚David‘ zu schreiben. Das ist eigentlich für das Subjekt des civitatem aedificare an sich selbstverständlich, denn Salomo hat nicht die civitas, sondern das templum erbaut; und zugleich hebt sich dadurch der Widerspruch mit 3, 24, wo ganz dieselbe Thätigkeit, die hier dem Salomo untergelegt werden würde, von David ausgesagt wird. Eine geringfügige, aber immerhin bemerkbare Bestätigung dieser Beobachtungen ist es, dass die 3000 Jahre von Anbeginn der Welt bis zur ‚Geburt des Sohnes‘ alsdann genauer zutreffen. Gutschmidt rechnet S. 57 bis zum Tempelbau 3043 Jahre, wenn man die Dienstzeit in Ägypten auf 430, 3013, wenn man sie auf 400 Jahre ansetze. Er sagt dann: ‚Der Ansatz der Dienstzeit in Ägypten zu 430 Jahren ist (nach Exod. 12, 40) der gewöhnliche, aber gerade von Esra schwerlich zu Grunde gelegte; er bestimmt nämlich 7, 28 (5, 29) die messianische Freudenzeit auf 400 Jahre‘, was nach Lücke in Analogie der 400 jährigen Dienstzeit (nach Gen. 15, 13 vgl. mit Ps. 90, 5) geschieht. Das letztere ist ohne Zweifel richtig; allein wir haben gesehen, dass diese Stelle einer anderen Quelle angehört und werden infolgedessen genötigt sein, die Berechnung von S zunächst mit der gewöhnlichen übereinstimmend zu denken. Darnach hätten wir 3043 Jahre bis zum Tempelbau. Ziehen wir nun die 3 Jahre Salomos ab, die dem Tempelbau voraufigingen, und ebenso die 40 Jahre der Regierung Davids, so haben wir den Regierungsantritt Davids genau 3000 Jahre nach Erschaffung der Welt; und es dürfte nicht unwahrscheinlich sein, anzunehmen, dass der Verf. von diesem Termin bei der Bestimmung der 3000 Jahre sich hat leiten lassen, wenn auch die eigentliche Gründung Jerusalems erst 7 Jahre nach dem Regierungsantritt erfolgte.

Noch könnte die Frage aufgeworfen werden, worin denn die Veranlassung liege, dass Jerusalem hier als Sohn und nicht als Tochter auftrete. In der That ist das auffallend und mag es dem R erleichtert haben, die Deutung der Erzählung von der Gründung Jerusalems auf die Gründung des Tempels zu übertragen. Die Veranlassung ist indessen nicht schwer zu finden; sie besteht darin, dass die ganze Erzählung dem Buch Tobias nachgebildet ist. Vgl. Tob. 3, 8 ff.; 7, 17 ff. u. s. f. Dieser Nachbildung zuliebe ist sie mit Zügen ausgestattet worden, die von der Geschichte Jerusalems ganz abliegen und gar keine Parallelisierung zulassen. Das Veranstellen des Hochzeitmahls, der Eintritt in das Brautgemach, bei dem der Bräutigam tot hinstürzt, ist rein aus Tobias herübergenommen; denn weder Jerusalem noch der Tempel können in irgend einer Weise eine

Braut heimführend gedacht sein. So ist auch durch jenes Buch hier der Bräutigam statt der Braut hereingekommen.

Was also nach der eigentlichen Tendenz des Verf. hier vorgegangen und vom Engel ausgelegt worden ist, ist dies: das himmlische Jerusalem erscheint dem Salathiel in Gestalt eines Weibes, das um den Verlust ihres Sohnes klagt; wie Salathiel sie zu trösten unternimmt durch den Hinweis auf das allgemeine Unglück Zions und der Mutter Erde, die alle ihre Söhne seit Weltanbeginn ewig verliere, verwandelt sie sich in die Himmelsstadt. Uriel erscheint dem bestürzten und giebt ihm die Aufklärung, dass das Weib Zion caelestis gewesen und ihre Klage dem Untergang des Zion Palaestinensis gegolten habe. Das ganze sei nur geschehen, um den Seher noch einmal zu versuchen; denn nachdem er nun zum letztenmal gezeigt, dass in der That das Geschick seiner heiligen Stadt ihm alle Gedanken ausfülle, habe Gott ihm die Herrlichkeit des ewigen, himmlischen Zion gezeigt, wie um ihm vor Augen zu offenbaren, dass es in der That nicht *not thue*, über den Untergang des vergänglichen irdischen zu verzagen. Vgl. dazu Apoc. Bar. 3. 4. Deswegen habe er ihn auch auf ein Feld bestellt, wo keines Gebäudes Fundament stehe u. s. f. So vortrefflich nun diese Anschauung zu dem System passt, welches in den ersten 3 Visionen von S aufgebaut worden ist und auf einen Verzicht für diese Welt (— der Sohn bleibt tot —) und den reinen Verweis auf die transscendente Welt hinauskommt, so unmöglich würde die Vision im Rahmen von S sein, wäre die Überarbeitung des R original. Dann würde des irdischen Jerusalems Unglück als ein vorübergehendes bezeichnet sein, da es selbst sich in eine himmlische, ewige Stadt verwandelte; und die 4. Vision unseres Buches wäre keine Enthüllung gegenwärtiger, sondern eine Weissagung zukünftiger Dinge. Wohl bemerkt, aller sonstigen apokryphischen Tradition schлüge sie trotzdem noch ins Gesicht, und zwar eben durch diese Verwandlung des Weibes = irdischen Zions in die ewige Stadt. Denn wenn etwas, das jetzt existiert, einmal in etwas anderes verwandelt werden soll, so ist offenbar, dass dies andere gegenwärtig noch nicht existiert, in diesem Falle also das himmlische Zion; was im Widerspruch steht mit 8, 52 u. a. a. Ö. Ö. Nach der sonstigen Tradition, auch einer anderen Quelle des IV. Esr., die das himmlische Jerusalem auf der Erde gebaut haben will, soll dasselbe von oben her in Erscheinung treten und das irdische dann ersetzen; Apoc. Joh. 21, 9 ff. (nach Spitta J²), vgl. IV. Esr. 13, 35 f. Man sage nicht: auch hier verschwindet das Weib, und dann erst kommt die Stadt. Der Glanz, der aus des Weibes Leib plötzlich hervorbricht, der furchtbare Schrei, den sie ausstösst, zeigen, dass es sich thatsächlich nicht um eine Anstellesetzung, sondern um eine Verwandlung handelt. Trotzdem hatte der R durch

seine zwei kleinen Korrekturen bedeutendes gewonnen: er hatte dadurch die zukünftige Himmelsstadt auf die Erde herabgezogen. Denn so offenbar die von Menschenhand unberührte Wiese den Boden der von Menschenhand unberührten jenseitigen Welt bedeutet: ist das klagende Weib nicht das himmlische, sondern das irdische Jerusalem, so geht diese Bedeutung verloren, und es bleibt als Haupteindruck nur dieser zurück: auf demselben Boden, auf dem jetzt das erniedrigte Zion steht, wird dereinst die ewige Stadt sich aufbauen; und auf diesen Eindruck kam es ihm an. Dass nun der Boden, so wie er hier geschildert ist, nämlich als ein von den Fundamenten menschlicher Gebäude noch ganz unberührter, zu demjenigen garnicht passt, auf dem des irdischen Zions Ruinen stehen, war eine Inkonzinnität, über die es dem Interpolator nicht schwer war, sich hinwegzusetzen.

Wir konstatieren also noch einmal, dass der ursprüngliche Sinn der Vision dieser ist: auf unbekanntem, von Menschenhand noch nicht entweihtem Boden — dem des *αἶων ἑκείνος* — steht die himmlische Stadt; und ist ihr irdischer Ableger auch untergegangen, ihre eigene Herrlichkeit, Pracht und Ewigkeit tröstet hinweg über allen Kummer. Das stimmt zu dem System von S, und wir sind befugt, den Abschnitt als völlig zweckentsprechenden Abschluss jener Urielenthüllungen im Rahmen dieses Buches beizubehalten: die prophetischen Hinweisungen auf die transscendente Welt der Ewigkeit krönt ein Einblick in diese Welt selbst. Der R machte daraus eine Prophezeiung der künftigen Erscheinung des himmlischen Jerusalem.

(*Der Übergang auf die 5. Vision, 10, 55 — 59.*) Nach solchem abschliessenden Einblick in die bisher beschriebene Welt sollte man nun denken, eine Fortsetzung der Offenbarungen könne nicht weiter erfolgen. Es wäre höchstens möglich, dass noch ein weiteres Stück des Himmels gezeigt würde, etwa das Paradies o. dgl. Das geschieht indessen nicht. Der Engel schliesst mit der Aufforderung, der Seher möge nun hineingehn in die vor ihm ausgebreitete Stadt und die Herrlichkeit schauen, soweit seine Augen, hören, soweit seine Ohren sie zu fassen vermögen. Dann heisst es urplötzlich abbrechend V. 58—59: „nocte autem, quae in crastinum futura est, manebis hic, et ostendet tibi Altissimus eas visiones somniorum, quae faciet Altissimus his qui habitant super terram a novissimis diebus“. Diese Verse, welche den Übergang zu einer neuen Vision bilden, sind auf den ersten Blick als redaktioneller Zusatz erkennbar. Also Salathiel soll in der folgenden Nacht an Ort und Stelle bleiben und dann diejenigen Traumgesichte gezeigt bekommen, „welche der Höchste machen wird denen, die auf der Erde wohnen in den letzten Tagen“, d. h. welche die Ereignisse enthalten, die der Höchste über die Menschen der Endzeit herbeiführen wird. Nun stelle man sich die Situation und den

Verlauf des ganzen Buches vor, um solches Ansinnen als unmöglich zu erkennen. Hierbleiben soll der Seher, um Traumgesichte zu empfangen? Wo befindet er sich denn? Auf der Wiese Arphad, der Stätte, wo noch kein Menschengebäude gestanden hat; und der Grund, weshalb er sie betreten, war kein anderer, als, das himmlische Jerusalem darauf aufgebaut zu sehen. Dieser Zweck ist erfüllt; die Traumgesichte können ebensogut an einem anderen Ort empfangen werden, ja, es wäre eine völlig grundlose harte Anforderung, die Nacht auf der öden Wiese zu bleiben und dort zu schlafen und zu träumen, was überall anderswo ebenso gut und besser abgemacht werden könnte. Der Ort für einen Traum wäre auch im Sinne von S das Lager, wo der Seher sein erstes Traumgesicht empfangen hat. Soll er hier für die gleiche Thätigkeit auf der Wiese bleiben, so kann das nur von jemand verlangt und geschrieben sein, der die Bedeutung der Wiese nicht versteht oder aus Opportunitätsgründen nicht beachtet. Sodann aber ist für Traumgesichte des Inhalts, wie V. 59 sie ankündigt, in S gar kein Platz mehr. Was Gott mit den Menschen der Endzeit vornehmen werde, ist aus den früheren Visionen so weit ersichtlich geworden, dass weitere Aufschlüsse garnicht mehr möglich sind. Denn fasst man S ins Auge, so wissen wir, es soll die Herrschaft der Heiden bis an den letzten Augenblick dauern, erst der Weltuntergang soll ihr ein Ende machen 6, 7 ff.; dieser Weltuntergang und überhaupt die Heimsuchung der Kreatur soll durch Gott selbst und durch niemand anders geschehen 6, 6; die Weltentwicklung geht ihren ebenen Gang bis an den vorausbestimmten Termin, an dem plötzlich die Umwandlung des Weltalls und die Auferstehung der Toten erfolgt 4, 42. 43; wo ist da noch Platz für Mitteilungen über besondere Ereignisse der Endzeit? Hätten solche gemacht werden sollen, so wären sie gebracht worden, als die Gelegenheit darauf führte, hinter 6, 6; 6, 10 o. dgl.; aber der Verf. von S, dem es mehr auf Unsterblichkeit im Jenseits, als auf Weltgeschichte ankam, hat absichtlich vage Prophezeiungen gemieden und ist deshalb schon an den geeigneten Punkten aus der Quelle E ergänzt worden. Nimmt man nun vollends diese hinzu, so werden weitere Enthüllungen über Messiaswehen völlig unmöglich. In jener Quelle wird die Endzeit von dem ersten Auftauchen eines Vorzeichens bis zur Weltkatastrophe selbst Schritt für Schritt durchgegangen, alles, was die Menschen der letzten Tage treffen wird, ist bis in die kleinsten Einzelheiten mitgeteilt, und eine Ankündigung wie diese in V. 59 ist ihr gegenüber unsinnig. Das letzte endlich, was beide Verse von den zwei Quellenschriften scheidet, ist, dass der weitere Aufschluss durch Traumbilder gegeben werden soll. Wir wiesen schon in den Einleitungsbemerkungen S. 2 darauf hin, dass ein solcher Methodenwechsel ebenso grund-

wie zwecklos sein würde. Was hier noch mitgeteilt werden soll, ist durchaus nicht anderer Art, als was in den früheren Visionen besprochen wurde, — Zukunftsenthüllungen; und wenn dort für die ganze Beschreibung des göttlichen Weltplans das ganz einfache und bequeme Mittel direkter mündlicher Belehrung angewandt wurde, so wäre es sehr thöricht gewesen, das nunmehr für wenige Nachträge in den sehr komplizierten Apparat von Traumbildern umzuwandeln, die ausser poetischer Ausmalung noch immer der Deutung bedürfen. Waren dem Seher vorhin noch einige Punkte unklar, so konnte er einfach fragen, oder der Engel konnte sie ohne Befragen von selbst mitteilen. Es ist also nicht wahr, was in V. 58. 59 gesagt wird. Salathiel soll nicht die nächste Nacht auf dem Felde bleiben, um zu träumen, denn das Feld hat einen anderen Zweck; er soll nicht von dem Schluss der Weltgeschichte träumen, denn der ist bereits mitgeteilt; und er soll nicht träumen, denn er träumt überhaupt nicht über die Zukunft, sondern lässt sie sich von Uriel direkt erzählen. Die Worte zeigen sich als Einführung von Traumbildern, die mit dem vorherigen haben in Verbindung gebracht werden sollen; und durch ihre Beziehung auf das vorherige charakterisieren sie sich als Zusätze des R.

Wir verlassen also hier den Salathiel auf der Wiese, wie er imbegriff steht, die vor ihm ausgebreitete Himmelsstadt zu betreten, und werden, der in den zwei ausgeschiedenen Versen gegebenen Ankündigung entsprechend, neuen Quellen in Gestalt von Traumbildern entgegengehen.

6.

Die fünfte Vision.

(*Das Adlergesicht und seine Deutung 10, 60 — 12, 35.*)
Der erste Traum, der nunmehr dem Salathiel untergeschoben wird, ist das berühmte Adlergesicht. Es wird eingeleitet durch 10, 60; 11, 1 a: „Et dormivi illam noctem et aliam, sicut dixerat mihi. et vidi somnium, et ecce“ etc. Ob diese Worte zu dem folgenden gehören oder gleichfalls noch vom R stammen, wird sich nicht mit Sicherheit sagen lassen. Wahrscheinlicher dünkt mir das erstere, denn ob man nun das „illam“ liest oder mit Syr. streicht, V. 60 weist immer auf das letztgeschehene als auf ein nächtliches hin; und ob das Weib auf der Wiese bei Nacht erschienen sein soll, ist noch sehr fraglich, ja, nach V. 58 scheint es sogar, als habe der R es nicht so gedacht; denn wenn es dort heisst: „nocte autem, quae in crastinum futura est“, so kann das wohl kaum anders, als bei Tage gesprochen sein. Dann wäre das Adlergesicht als gleichfalls einem Zyklus von Traumbildern oder nächtlichen Visionen entnommen zu betrachten.

Dass es nun in der That inhaltlich weder mit S, noch mit E zusammenstimmt, ist ohne alle Schwierigkeit zu beweisen. Wir brauchen uns zu dem Zweck noch garnicht auf die viel ventilirte Frage nach seiner Deutung und seiner Abfassungszeit einzulassen, welche letztere wir ja bei den andern Quellen auch noch nicht direkt in's Auge gefasst haben. Es erhellt aus dem einfachen Vergleich der Weltbetrachtung und der messianischen Erwartungen hier und dort. Veranlassung ist auch für die Existenz des Adlergesichts zunächst wohl die Unterdrückung Israels. Aber indem dieser mehr negative Gesichtspunkt ganz zurücktritt, dreht sich die ganze Aufmerksamkeit um das positive Moment der Ausbreitung und Macht des römischen Reiches. Die Heiden als solche, als eine Summe ungläubiger Menschen kommen garnicht inbetracht, sondern Rom als positive Grösse, als Weltbeherrscherin. Das ist wichtig; denn es weist auf eine ganz andere Interessensphäre hin, als die, in welcher der Verf. von S sich bewegte. Diesem in seiner Weltflucht, in seiner Weltverachtung waren die eigentlichen politischen Konstellationen ganz gleichgültig. Er kannte nur den religiösen Unterschied zwischen Gesetzgläubigen und -ungläubigen, als religiösem Kosmopolit waren ihm die Weltalter geteilt, dieser Äon in den Händen der Ungläubigen, jener in dem Besitz der Frommen; einzelnen politischen Körpern innerhalb des diesseitigen Äon besondere Aufmerksamkeit zu schenken, wäre nicht sein Fall. Ganz anders hier; wer die Entwicklung der Weltbeherrschung an einem einzigen Reich dieser Welt mit solcher Genauigkeit verfolgt, dem müssen doch wohl die Ereignisse auf dieser Welt nicht so belanglos, ihre Beherrschung nicht so gleichgültig sein. Dass sie das für das Adlergesicht denn auch thatsächlich nicht ist, wird alsbald recht deutlich; denn die Lebensfrage ist ihm garkeine andere, als eben diese, wer Herr sein solle auf der Welt. Nicht Unsterblichkeit, nicht Besitz des Jenseits, sondern Besitz des Diesseits ist und bleibt ihm das Ziel der Wünsche. Wir haben gesehen, wie sich bei S die Lage der Dinge gestaltete. Durch göttliche Ordnung ist der *αἰὼν οὗτος* in die Hände der Ungläubigen gekommen. Weil er durch und durch vom Übel ist, kann er die Verheissungen Israels nicht tragen, die dem künftigen Äon aufgespart bleiben; Elend und Bedrückung ist hier ihr Los, und die Heiden sind dafür die Zuchtrute in der Hand Gottes 5, 30. Sie werden es bleiben bis an den Tag des Gerichts, wo ihre Welt vergeht und die Welt Israels kommt 6, 7 ff. Hier dagegen liegt die Sache anders. Aus eigener Machtvollkommenheit breitet das römische Reich seine Fittige über alle Welt; und der Apokalyptiker sieht das nicht mit den Augen wehmütiger Resignation an: „Es muss eben so sein“, sondern mit heftigem Zorn: „Das kann und darf nicht so bleiben“, und die Weltherrschaft

Roms erscheint ihm nicht als gerechte Ordnung der waltenden Hand Gottes, sondern als widergöttlicher Frevel. Denn wenn er auch den Löwen sprechen lässt 11, 39: „nonne tu es, qui superasti de quattuor animalibus, quae feceram regnare in saeculo meo, et ut per eos veniret finis temporum eorum?“, so ist doch eben diese Herrschaft über die Welt „cum tremore multo“, über den Erdkreis „cum labore pessimo“ der Grund, weswegen das Tier gestraft wird. Seine eigentliche und Grundsünde besteht darin: „tribulasti mansuetos et laesisti quiescentes et odisti rectos et dilexisti mendaces et destruxisti habitationes eorum qui fructificabant et humiliasti muros eorum qui te non nocuerunt, et ascendit contumelia tua ad Altissimum et superbia tua ad Fortem, propterea non apparens appareas“ V. 42. 43. Also nicht die Ablehnung des Gesetzes, sondern die Unterdrückung der Frommen, sonderlich doch wohl des Volkes Israel; während das bei S nicht ihr eigenes, sondern Gottes Werk war, ihre eigene Sünde aber lediglich in der Gesetzesverläugnung bestand. Vgl. S. 63 f. Eine prinzipiell andere Stellung zu den Heiden ist dadurch bedingt. Wir erkannten die Milde, mit der ihnen der Verf. von S im allgemeinen gegenübertrat. Ihm, der nicht die Reiche, sondern die Menschen, nicht das vorübergehende irdische, sondern das ewige Geschick betrachtete, musste es naheliegen, die Heiden in den Kreis der allgemeinen menschlichen Brüderschaft hineinzuziehen und mit einem gewissen Zaudern, einer gewissen Wehmut die Unabänderlichkeit ihrer ewigen Verdammnis auszusprechen. S. 24 f. 72 f. u. ö. Der Verf. des Adlergesichts ist nicht Kosmopolit, sondern jüdischer Partikularist von altem Schrot und Korn; und ganz dementsprechend nicht die einzelnen Menschen, sondern Volk gegen Volk in's Auge fassend, giebt es für ihn nur Israel oder Rom, und für letzteres nur Sieg oder Vernichtung. Ich brauche nicht noch einmal zu sagen, dass dieser tiefgreifende Unterschied in dem völlig verschiedenen Interesse liegt, mit dem beide Welt und Dasein betrachten; Weltbejahung hier, Weltverneinung dort. Das bestimmt denn auch den Lohn oder die Strafe, die das Adlergesicht den beiden Parteien in Aussicht stellt. Die Vernichtung, welche Rom bevorsteht, ist Vertilgung von der Oberfläche der Erde. Wie gleichgültig wäre eine solche dem Verf. von S gewesen! In seinen Augen ist Israel fast von der Erde vertilgt: „pertransivimus de saeculo ut locustae“ 4, 24, und das soll so bleiben bis an das Ende der Welt V. 26, denn darin liegt gerade die Gewähr für den Besitz des *αἰῶν ἐκείνος*, 7, 14. Ja, er möchte, dass alle Generationen auf einmal geboren würden, damit nur diese Unglückswelt alsbald in Trümmer gehn möchte 5, 43. In ewiger Seligkeit oder ewigen Höllenstrafen sieht er die künftige Vergeltung. Ob das Adlergesicht überhaupt von einem ewigen Leben, von einer jenseitigen Welt eine Ahnung hat, werden wir noch untersuchen; die Vergeltung, die es in

Aussicht stellt, ist jedenfalls der Wechsel des Weltbesitzes. „Et factum est, dum loqueretur leo verba haec ad aquilam, et vidi, et ecce quod superaverat caput non comparuit et omne corpus aquilae incendebatur, et expavescebat terra valde“, 12, 1—3. Der Adler ist das römische Reich, das Gericht seine Vernichtung. Da ist es doch wohl nichts ganz nebensächliches, worauf man in Gottergebenheit zu verzichten habe, Herr zu sein über den *αἰὼν οὗτος*! Und nun nehme man gar die positive Seite dazu. Der Löwe, der das Rachewort über den Adler spricht, ist, — das sagt die Auslegung 12, 32 ganz richtig, — der Löwe aus Juda, der Messias. Man könnte daran zweifeln und, in Erinnerung an Daniel, denken: „Ist der Adler ein Reich, so wird auch der Löwe eins sein, und so kennt das Adlergesicht gar keinen Messias, sondern nur das messianische Reich“. Allein gerade die Analogie mit Daniel legt die Vermutung nahe, dass zur Symbolisierung des messianischen Reichs doch wohl wieder ein Mensch, nicht aber ein Löwe genommen sein würde; und wichtiger ist, dass er auch den Adler nicht frisst, wie man sonst erwarten sollte, sondern nur durch ein Wort aus seinem Munde richtet; dies deutet auf den mit göttlicher Richtergewalt erscheinenden Messias. Vgl. 13, 10. Apoc. Bar. 70, 9. Wie dem aber auch sei, jedenfalls ist es richtig gedacht, dass nach der Verbrennung des Adlers der Löwe übrig bleibt; und wenn es auch nicht ausgesprochen ist, so tritt er, ob Messias oder Messiasreich, die Weltherrschaft an. Man sieht den gewaltigen Unterschied zwischen dem Adlergesicht (A) und S. Wo bleibt hier der Jammer, die Unterdrückung Israels, die Heidenherrschaft, die bis zum Weltuntergang dauern soll! Hier auf der Welt erfolgt der Sieg Israels über Rom, die Weltherrschaft geht über in die Hände des Löwen aus Juda. Ich möchte, dass es recht deutlich werde, wie nicht sowohl in diesem faktischen Inhalt der Prophezeiungen die eigentliche Trennung der Quellen liegt, sondern in der daraus hervorleuchtenden Gemütsstimmung der Verfasser, von denen der eine an der alten, zähen, jüdischen Herrschsucht festhält, während der andere schon seine ganzen Hoffnungen in die Welt des Jenseits geflüchtet hat. Haben wir nun gar in dem Löwen den Messias zu sehn, so ist der krasseste Widerspruch gegen 6, 1—7 am Tage. Während dort in der feierlichsten, weitausgeholten Beteuerung jede Mitwirkung eines andern bei der Heimsuchung der Kreatur abgelehnt wird, ist sie hier in die Hände des Messias gegeben. Er vertilgt die Ungerechten, löst die Heidenherrschaft und richtet das Reich der Heiligen des Höchsten, 12, 32. 33.

Darin liegt nun auch der wesentliche Abstand dieser Quelle von E. Denn selbst wenn wir ein endliches Aufhören des messianischen Reiches auch in A annehmen wollten, wozu kein Grund vorliegt, so trüge noch immer das Zwischenreich hier

einen ganz anderen Charakter, als dort. Erinnern wir uns an die Messiaswehen in 5, 1—12; 6, 18 ff.; 7, 28; was ist dort der Messias? Imgrunde nichts, als ein Statist. Nach und nach, durch Naturwunder und innere Zerrüttung ging die heidnische Menschheit zugrunde; das letzte, was geschah, war ein wahnsinniger Kampf, in dem Freunde die Freunde hirmordeten; dann endlich nahte die Stunde der überirdischen Erscheinung, und es hiess: ,et erit, omnis qui derelictus fuerit ex omnibus istis, quibus praedixi tibi, ipse salvabitur et videbit salutare meum et finem saeculi mei et revelabitur filius meus Messias cum his, qui cum eo sunt, et iocundabuntur, qui relictii sunt, annis quadringentis'. 6, 25 ff.; 7, 28. Der Messias hat nichts mehr mit der Vertilgung der Gottesfeinde zu thun; sie ist bei seinem Erscheinen längst geschehen, und niemand mehr übrig, als die Frommen, denen vergönnt ist, an der messianischen Seligkeit teilzunehmen 6, 25 ff. Ihm selber bleibt kein anderes Geschäft übrig, als die letzte Generation die 400 Jahre hindurch zu beglücken. Selbst wenn man den Löwen auf das messianische Reich deutete, würde die Sache nicht besser; denn dort treten die Teilhaber desselben passiv auf, als übriggeblieben aus den grossen Wehen, welche die übrige Menschheit vertilgten, hier aber würden sie die Vertilgung selbst in die Hand nehmen. Indessen, wie bereits bemerkt, die Art, wie diese Vertilgung vor sich geht, macht durchaus wahrscheinlich, dass der Messias selbst als Vollstrecker derselben gedacht ist. — Im übrigen ist auch dort in E die ganze Betrachtung der Welt eine universalistischere, weniger politische, als hier. Das 4. Reich wird nur flüchtig erwähnt, seine Verwirrung ist nur eine der vielen Erscheinungen, welche die ganze allmählich sich vollziehende Weltkatastrophe begleiten 5, 3. 4. Was dort geschieht, ist doch die Aufreibung der ganzen Menschheit, nur die frommen Bürger des Messiasreichs bleiben schliesslich übrig 6, 25, und dann tritt dies selbst in Erscheinung. Hier in A dagegen ist das nur ein einzelner politischer Akt; Rom hatte die Weltherrschaft und tritt sie an den Messias ab, die übrigen Völker bleiben unbehelligt, die Weltgeschichte geht ihren Gang weiter.

Und jetzt müssen wir auch die Frage näher ins Auge fassen, ob A überhaupt ein Ende dieser Weltgeschichte vermutet. In dem Traumgesicht selbst ist irgend ein Punkt, der darauf hindeuten könnte, nicht zu finden. Es erfolgt kein anderer Schluss, als das Verbrennen des Adlers, d. h. die Auflösung des römischen Reichs. Nicht einmal über den Verbleib des Löwen wird noch etwas mitgeteilt; dem Hass des Apokalyptikers genügt es, festgestellt zu haben, dass der Messias mit seinem Reich die Macht Roms bricht. Die Auslegung weiss freilich noch näheres zu berichten; nachdem V. 33 die Richterthätigkeit des Messias mit den Worten beschlossen ist: ,statuet



enim eos in iudicium vivos, et erit cum arguerit eos, tunc corripiet eos', fährt V. 24 fort: 'nam residuum populum meum liberabit cum misericordia, qui salvati sunt super fines meos, et iocundabit eos quoadusque veniat finis, dies iudicii, de quo locutus sum tibi ab initio'. Dieser Vers ist indessen nicht frei von Bedenken. Die letzten Worte greifen ja offenbar auf die ersten 3 Visionen zurück; denn wenn wir auch schon wahrscheinlich gemacht haben, dass A wiederum einem Zyklus von Traumgesichten entnommen ist wegen des 'dormivi et aliam noctem' 10, 60, so wären es doch eben nach derselben Stelle Traumgesichte, nächtlicherweile und im Schlaf empfangen; und wenn also auf sie etwa sollte zurückgegriffen werden, so könnte es nicht mit den Worten 'de quo locutus sum', sondern 'quem ostendi tibi' o. dgl. geschehen. Die Worte, wie sie hier stehen, deuten auf eine in Worten gegebene Belehrung über den Gerichtstag, wie sie in 4, 29 [6, 1 ff.], [6, 78 ff.] u. s. f. gegeben ist. Nun ist aber eine neue Inkonzinnität die, dass hier wiederum garnicht Uriel spricht, sondern Gott selbst. Der Träumer hat sich 12, 7 im Gebet an Gott gewandt, und unmittelbar von oben, nicht durch die Dazwischenkunft eines Engels erfolgt die Antwort. Das ist hier in A anders, als in S und parallel etwa Apoc. Bar. 22, u. dgl. Der R dagegen hat das, ebenso wie in 6, 29. 30 nicht beachtet und ist daher wieder mit den veränderten Verhältnissen in Konflikt gekommen. Nun wäre allerdings möglich, wenn wir auch die letzten Worte fallen lassen, sie gerade durch das vorhergehende veranlasst zu denken und den Vers etwa bis 'quoadusque veniat finis' beizubehalten. Allein es ist auch dagegen erhebliches einzuwenden. Blickt man in die Worte hinein, die der Löwe zu dem Adler spricht, so erscheint er allerdings als der Befreier der Welt. Das Tier soll verzehrt werden, so spricht er, 'uti refrigeretur omnis terra et revertatur liberata de tua vi et speret iudicium et misericordiam eius qui fecit eam'. Aber der eigentliche Beglückter ist nicht er, sondern Gott, der, der die Erde geschaffen hat; sodass aus unserm Verse wohl zutreffend wäre: 'nam residuum populum meum liberabit cum misericordia', nicht aber 'iocundabit eos'. Es wird ja übrigens auch die Wahl gerade des Löwen nicht ohne Grund gewesen sein und mit recht auf die rein kriegerische Obliegenheit des Messias gedeutet werden dürfen. Der Menschensohn aus Daniel hätte ja sonst so nahe gelegen, gerade da das 4. Reich diesem Buch entnommen war, oder aber der Farre aus Henoch 90, den alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels anbeten. Seiner Eigenschaft als Löwe entspricht 11, 46, wo er die Welt befreit und die Beglückung Gott überlässt, nicht aber 12, 34b, wo er selbst als Beglückter auftritt. Es darf übrigens nicht unberücksichtigt bleiben, dass am ersteren Ort in der That nur eine dauernde Beseligung, nicht aber eine Vernichtung der

Erdenwelt durch Gott in Aussicht genommen scheint. Denn wenn es dort heisst, sie soll erquickt werden und hoffen auf das Gericht und die Barmherzigkeit dessen, der sie geschaffen, so kann doch diese Barmherzigkeit nicht gut darin bestehen, dass Gott sie vernichtet; das würde aber sonst herauskommen, denn wenn auch in dem ‚*omnis terra*‘ die Menschen der Welt hauptsächlich gemeint sind, so kann doch die Erde selbst nicht völlig ausgeschlossen werden, sondern es ist die ganze Welt mit ihren Bewohnern. Hofft sie also auf das Gericht und die Barmherzigkeit Gottes, so ergiebt sich das Wort ‚Gericht‘ nicht im Sinne von S und E und im Sinne von 12, 34 als Weltvertilgung am jüngsten Tag, sondern als Übersetzung des alten jüdischen *מִשְׁפָּט* als theokratisches Richten, barmherziges Walten des Königs Jahve. Mit der Überwindung des letzten Weltreichs Rom ist die Arbeit des Messias gethan und beginnt die theokratische Wirksamkeit Gottes. — Endlich ist eine Weltkatastrophe, die auch diesem theokratischen Reich wieder ein Ende machte, wie sie 12, 34 im Anschluss an die früheren Quellen haben will, mit dürren Worten ausgeschlossen; denn nach dem Traumgesicht bezeichnet das Auftreten des Messias selbst und der Ruin des Römerreichs das Ende dieses Äon. Die zwei *αἰῶνες* hat auch A, aber nicht so, dass im ersten noch eine Zeitlang ein Messiasreich bestünde und dann mit dem Untergang der Welt der künftige seinen Anfang nähme, sondern das Auftreten des Messias selbst bezeichnet die Wende der Weltalter. Das spricht der Löwe deutlich aus V. 44: ‚*respexit Altissimus sua tempora, et ecce finita sunt, et saecula eius completa sunt*‘; der erste Äon hat mit dem Untergang des 4. Reichs sein Ende erreicht. Und ebenso heisst es noch in der Auslegung 12, 30: ‚*hi sunt, quos conservavit Altissimus in finem suum*‘ und V. 32 vom Messias: ‚*hic est Unctus quem reservavit Altissimus in finem*‘. Die 2 letzten Regenten Roms sind auf das Ende aufbewahrt, der Messias ist auf das Ende aufgespart, also wo der letztere in Erscheinung tritt und die ersteren umbringt, da ist das Ende. Damit ist bewiesen, dass das Ende nicht, wie V. 34 schreibt, erst geraume Zeit nach der Aufrichtung des messianischen Reichs in der Form eines jüngsten Gerichts stattfinden soll; vielmehr scheidet das ‚Ende‘ zwischen dem ersten Äon als dem Äon der Heiden und dem zweiten als dem Äon der Juden unter Gottes Herrschaft, aber beide auf dieser irdischen Welt. Wir stehn damit auf dem Boden des Buches Daniel und der Psalmen Salomo's; es ist diejenige Eschatologie, welche gegen Ende des 1. christlichen Jahrhunderts, ganz im Gegensatz zu den immer supranaturalistischer sich gestaltenden Pharisäermeinungen, in Zelotenkreisen noch einmal wiederauflebte. Der ergänzende Zusatz in V. 34 ergiebt sich als ein Zusatz des R, den er unter der Einwirkung der übrigen zur Zusammensetzung des IV. Esra

benutzten Quellen für nötig hielt. Und um nun vollends zu zeigen, wie er sich die Phrasen und Stichworte seines Einschubs aus den bekannten Stellen zusammengeholt hat, ergeben sich auch die Worte ‚qui salvati sunt super fines meos‘ als hier ganz ungehörig. Einmal ist ja doch garkein Grund vorhanden, ‚salvati‘ zu sein. Das war in E am Platz, wo eine Unsumme von vernichtenden Plagen auf die Erde herabgeht, da kann man wohl sagen: ‚alle, die gerettet werden, sollen die Seligkeit schauen‘. Aber hier ist eine solche Gelegenheit nicht da. Wenn der Messias das römische Reich vertilgt und seine letzten Regenten hinrichtet, so wird er die Juden doch selbstverständlich unbehelligt lassen, also vor ihm können sie nicht gerettet sein; und dass etwa das Römerreich selbst die Vernichtung der Juden vorgenommen hätte, und nun die daraus übrig gebliebenen die Bewohner des Messiasreichs ausmachen, kann ebenfalls nicht der Sinn sein, denn 11, 42, wo die Frevel Roms am Gottesvolk aufgezählt werden, ist nichts derartiges gesagt. Die Juden sind gequält, gekränkt, gehasst, ihre Wohnungen zerstört worden, aber von Ermordungen ist nichts gesagt; die letzteren stehn also mindestens nicht so im Vordergrund der Aufmerksamkeit unseres Verf., dass er von „übriggebliebenen“ reden könnte. Vollends nicht von übriggebliebenen ‚super fines meos‘. Nein, die ganze Erde soll erquickt, befreit, beglückt werden, nicht bloß die Einwohner Palästina's, 11, 46. In der nächsten Vision 13, 48 kommt das vor, und wie wir sehn werden, dort mit gutem Recht; von dort ist es durch den R hierhergetragen, während er die ganze Idee von den ‚übriggebliebenen‘ ausser jener Stelle aus 6, 25 (7, 27, vgl. S. 67 f.) entnommen hat. Das ‚iocundare‘ des Messias stammt aus 7, 28.

Noch wollen wir gleich bemerken, dass der R auch hier, wie bisher überall, als Jude und nicht etwa als Christ sich zeigt. Denn ein Christ würde nicht, wo er von ewiger Messias-herrschaft gelesen, das Bedürfnis empfunden haben, sie aus Rücksicht auf andere Quellen zu einer zeitlichen umzugestalten, oder richtiger, wo er von keinem Ende derselben geschrieben gefunden, dies Ende ausdrücklich hereinzutragen. Er würde eher jene andern Quellen nach seiner Christologie zurechtgemacht haben. Zum mindesten ist die Trennung der Parusie vom Weltgericht, wie 12, 34 sie verlangt, ganz unchristlich. Die nähere Umgrenzung der geschichtlichen Stellung des R wird ja einem späterem Kapitel vorbehalten bleiben müssen. Wir nehmen diese Bemerkung hier nur voraus, um gleich zu konstatieren, dass, wenn ja mit Dillmann eine spätere christliche Überarbeitung der Ausdeutung des Adlergesichts stattgefunden, unser R, der die ganze Quelle A mit S und E verband und zu jenen in Beziehung setzte, nichts mit dieser Operation zu thun hätte. Im übrigen werden wir die Dillmann'sche Hypothese, die ganz

auf der Chronologie sich aufbaut, bei Gelegenheit der Zeichnung des historischen Bildes der einzelnen Quellenschriften zu besprechen haben.

Noch eine kurze Notiz ist zu machen über 12, 9. Dieser Vers ist jedenfalls auch nicht am Platz. Nicht sowohl, weil er auf bereits gegebene Aufschlüsse zurückweist, die man nur in S und E finden könnte. Wir haben ja bereits eingeräumt, dass möglichenfalls auch A in einem Rahmen gestanden hat, der in früheren Teilen ähnliche Dinge kann besprochen haben. Indessen an dieser Stelle ist eine solche Bemerkung dennoch ganz thöricht, denn sie würde dadurch, dass sie das Adlergesicht ohne weiteres in die Zahl der Enthüllungen über die Endzeit einreicht, die verlangte Deutung imgrunde überflüssig machen, sofern man ihr entnehmen kann, dass der Sprecher das Gesicht thatsächlich schon versteht. Der Vers hat offenbar in nichts anderem seinen Grund, als in der Freude des R, dass er in die Geheimnisse des Gesichts bereits eingedrungen war und sich in der Lage sah, auch seinen Seher selbst recht frühzeitig mit dieser Kenntnis auszurüsten.

(*Der Auftrag 12, 36—40.*) Das Gesicht schliesst mit dem Auftrag, es aufzuschreiben und den Weisen des Volks mitzuteilen. „tu ergo solus dignus fuisti scire Altissimi secretum hoc. scribe ergo omnia ista in libro, quae vidisti, et pone ea in loco abscondito, et docebis ea sapientes de populo tuo, quorum corda scis posse capere et servare secreta haec“. Diese Worte bilden offenbar den Abschluss der Reihe von Enthüllungen, in welcher A das letzte Glied gewesen ist. Denn da A selbst soeben mit „secretum hoc“ bezeichnet ist, kann das unmittelbar folgende „omnia ista“ und „secreta haec“, nur mehrere Dinge der gleichen Art im Auge haben. Dadurch, dass an dieser Stelle der Auftrag erteilt wird, sie schriftlich zu fixieren, werden sie herausgehoben aus dem Zusammenhang mit allem andern und speziell mit V. 39; aus dem Zusammenhang mit S und E, weil die Enthüllungen zusammengefasst werden mit dem Wort „omnia, quae vidisti“, während in E und dem weit überwiegenden Teil von S nichts gesehen, sondern nur gesprächsweise verhandelt ist; — hätten sie miteingeschlossen sein sollen, so wäre ein Ausdruck wie „omnia, quae ostendi tibi“ oder „quae edocui te“ oder „de quibus locutus sum tibi“ o. dgl. geboten gewesen; aus dem Zusammenhang mit Kap. 14, weil dort das ganze Offenbarungsmaterial in 90 Büchern zusammen durch Eingiessung des heiligen Geistes von Esra mitgeteilt, durch Stenographen schriftlich abgefasst wird. Nach jener Anschauung giebt es überhaupt keine Offenbarungsbücher, die auf andere Weise zustande gekommen wären, und ein Geheiss, eine einzelne, durch Traumgesicht gewonnene Offenbarung aufzuschreiben, geht der Theorie von der Spezialinspiration Esras zwecks Abfassung der heiligen

Schriften strikte entgegen. (Vgl. u.) Endlich aus dem Zusammenhang mit V. 39; denn was soll eine Aufforderung zum Aufschreiben des Gesehenen an diesem Ort, wenn sie gleich durch das entgegengesetzte Geheiss, noch weitere 7 Tage auf der Wiese zu bleiben, aufgehoben wird? Sie wäre ganz überflüssig, und es wäre viel richtiger, abzuwarten, bis der ganze Offenbarungskomplex abgeschlossen wäre und der Seher zur Fixierung seiner Erlebnisse schreiten könnte. Im Sinne von A ist das in der That augenblicklich der Fall, und die scheinbare Verfehltheit der Verse 36—38 hat ihren Grund nur in der Stellung im Konnex mit einem grösseren Werk, welche sie durch den R gewonnen haben. Seine Hand ist denn auch in den beiden folgenden Versen unverkennbar. Wenn V. 39 verlangt, Salathiel solle ‚alios dies septem‘ am Ort verbleiben, damit ihm gezeigt werde, ‚quidquid visum fuerit Altissimo ostendere tibi‘, so müssen wir dabei festhalten, dass er sich noch auf der Blumenwiese befindet, die noch kein Fundament eines menschlichen Gebäudes getragen hat. Er hat dieselbe aufsuchen müssen, weil das himmlische Jerusalem nur auf solcher Stätte sich aufbauen konnte. Das ist nun geschehen, und der Zweck, der für die Wahl dieses Ortes massgebend war, erfüllt. Dadurch ist es schon fast nicht mehr möglich, dass ein weiteres Verweilen an der Stätte verlangt werden sollte. Es wäre höchstens erklärbar, wenn noch fernere Teile der Lichtwelt gezeigt werden sollten, die gleichfalls einen jungfräulichen Boden als Untergrund brauchen. Das ist aber nicht mehr der Fall; Kap. 13 enthält wieder einen Traum und es ist also die Situation auf der Wiese dafür ebenso unpassend, wie für 11 und 12. Haben wir demnach in V. 39 eine Notiz des R zu erblicken, so ist das wieder eine indirekte Bestätigung dessen, dass 10, 60 zur Quelle A gehörte; denn der R würde aller Wahrscheinlichkeit nach im Einklang mit seinem Schema zwischen 4. und 5. Vision nicht Eine Nacht, sondern 7 Nächte eingelegt haben, wie er es hier thut. Dagegen sind die Worte ‚et profectus est a me‘ ohne Zweifel ursprünglich. Zu A können sie freilich nicht gehören; denn dort ist überhaupt niemand da, der fortgehn könnte, der betende Seher hat seine Antwort direkt von Gott selbst erhalten, Uriel ist nicht erschienen. Für die, welche eine Einheitlichkeit des Buches annehmen wollen, muss die Stelle deshalb recht misslich sein. Für uns kann kein Zweifel obwalten, dass sie ganz ihre Richtigkeit hat, und zwar im direkten Anschluss an 10, 57; denn vom R kann sie eben deswegen nicht herkommen, weil die Bemerkung von dem Verschwinden sonst immer fehlt, er also kein Bedürfnis empfinden konnte, sie hier hinzuzufügen. Mit V. 40a befinden wir uns also wieder auf dem Boden von S.

(Die Verhandlung mit dem Volk und der Schluss der Vision 12, 40—51.) Dasselbe kann von V. 40b ff. ausgesagt

werden. Darauf führen sofort schon die 7 Tage, von deren Verlauf gleich im Anfang gesprochen wird. Da Salathiel nach dieser Frist noch nicht in die Stadt zurückgekehrt ist, wird das Volk unruhig, rottet sich zusammen und sucht ihn auf (woraus doch wohl wieder erhellt, dass das Gefilde Arphad bei Babylon und nicht in Palästina zu suchen ist). So gut nun dieser Vorfall in die Situation von S passt, an den Schluss der Zionsvision von Kap. 10, so doch nur, wenn man das Adlergesicht als Einschub herausnimmt. Es sind, wenn man A beibehält, nicht 7, sondern 8 Tage verstrichen, und das Volk hätte bereits einen Tag früher kommen müssen, sollte V. 40 seine Gültigkeit haben. Volkmar hilft sich mit der Bemerkung: ‚Nur auf eine Woche Ausbleibens was das Volk gefasst; die Näherbestimmung des Zeitpunktes war, als das Geheimste, noch hinzugekommen‘. Damit ist indessen garnichts ausgerichtet. Waren sie auf 7 Tage Ausbleibens gefasst, so waren die bereits bei Beginn der Nacht der Zionsvision abgelaufen (— wenn ja diese bei Nacht stattfand, was wir bezweifeln —), und man hätte bei Anbruch des 8. Tages sich schon überführen können, dass Salathiel noch nicht wieder da war, und sich nach ihm umsehn. So that Phaltiel 5, 16. Stattdessen lässt man auch diesen Tag noch ruhig verstreichen und ebenso die folgende Nacht, — denn das ganze Volk zieht selbstverständlich nicht bei Nacht aus, ihn zu suchen, — und macht sich erst bei Beginn des neunten Tages auf den Weg. Das ist denn doch gerade das Gegenteil von V. 40, wo es heisst, sobald man gehört, dass 7 Tage um seien und er noch nicht zurückgekehrt, habe sich das Volk auf die Suche begeben, also spätestens am achten Tag. Nicht einmal das kann vorausgesetzt werden, was Volkmar voraussetzt, dass das Volk irgendwie vorher von seinem Plan, 7 Tage auf der Wiese Arphad zuzubringen, unterrichtet gewesen ist. Denn gerade das erregt ja ihre Angst und Erregung, weil sie in derselben Weise, wie Phaltiel in Kap. 5, daraus schliessen zu müssen glauben, er wolle sich absondern und sie verlassen. Ein einziger Tag längeren Aufenthalts hätte diesen Sturm nicht veranlassen können, wenn sie doch im allgemeinen wussten, er sei hinausgegangen, um für sie zu beten. Auch erklärt Salathiel in V. 48 ja nicht etwa, weshalb er einen Tag länger geblieben sei, sondern weshalb er überhaupt die Einsamkeit aufgesucht habe. Das wirkt wieder zurück auf die 7 Tage aus V. 40; also nicht darüber ist man bestürzt, dass er länger als 7 Tage ausgeblieben ist, sondern dass er überhaupt 7 Tage lang von der Stadt ferngeblieben; dann wäre es also erst recht thöricht, von 7 Tagen zu sprechen, wo man 8 oder 9 meinte. — Die öffentliche Lage ist nun natürlich ganz die von S, nämlich nicht die der Esra-, sondern der Salathielperiode. Das Volk ist hilflos, im Dunkeln, vom Sturm vielgeplagt V. 41, grossen Leiden entronnen V. 43. Es ist die

Generation, welche den Brand Zions noch erlebt hat und ihm entflohen ist, also die Deportation mitgemacht hat V. 44; denn sie klagen darüber, dass sie nicht zusammen mit den damals gestorbenen in jenem Brand umgekommen wären. Eine Generation aber, die erst 100 Jahre später geboren ist, kann sich nicht beklagen, dass sie nicht im Brand Zions umgekommen. So denn auch wieder die Antwort Salathiels. Er tröstet die Unglücklichen und bittet sie, sich nicht zu beunruhigen; er sei hinausgegangen, nicht um sie zu verlassen, sondern um wegen der Verödung Zions zu beten und um Mitleid mit der Erniedrigung ihres Heiligtums zu flehen. Das kann Salathiel sagen, aber nicht Esra. Denn Esra betet nicht für die Verödung Zions, sondern er findet sie schon halb wieder abgestellt, und wo noch etwas fehlt, hilft er nach; und er fleht nicht zu Gott um Mitleid mit der Erniedrigung des Heiligtums, sondern legt thätig Hand an, die alte Autorität desselben wiederherzustellen. Was dann V. 49—51 bringen, ist freilich recht ungehörig. Jetzt erwartet man doch nachgerade eine Aufklärung des beunruhigten Volkes. Schon bei Phaltiel fanden wir die Abweisung etwas zu kurz, nun gar mit dem ganzen Volk so umzuspringen, wo er lange genug gesehn und gehört, um wenigstens einige aufmunternde und tröstende Worte zu sagen, geht doch nicht an. Zudem ist leicht erkennbar, dass der Apokalyptiker das ganze Volk hier zusammenführt, um es, abgesondert aus der heidnischen Stadt, für eine Belehrung durch ihren Propheten zur Hand zu haben. Vgl. Apoc. Bar. Den Ausschlag giebt, was wir schon erkannt haben, dass Salathiel garnicht aufgefordert ist, noch neue Offenbarungen abzuwarten, und, was noch zu zeigen sein wird, dass auch thatsächlich für ihn keine mehr erfolgen. Wir müssen also vorläufig seine Ansprache als mit V. 48 noch nicht beendet bezeichnen und V. 49—51 als Zusatz des R streichen. Es ist merkwürdig, wie dieser im Eifer des Geschäfts in V. 49 sogar die Zahl der Tage anzugeben vergisst und nur sagt ‚post dies istos‘, womit er natürlich die bekannten 7 Tage im Auge hat, was aber dem Volk ganz unverständlich sein muss. Und ebenso, dass er in V. 51 den Seher aus reiner Gewissenhaftigkeit noch wieder 7 Tage lang Blumen und Kraut essen lässt, ohne dass er dazu aufgefordert worden. Dass die Offenbarung, die dann folgt, auch vollständig ohne Blumenessen hätte empfangen werden können, da sie nur in einem Traumgesicht besteht, kann man ihm nicht übelnehmen; denn es lässt sich von ihm nicht erwarten, dass er die Bedeutung des Blumenessens in S (vgl. S. 78 ff.) noch verstand.

7.

Die sechste Vision.

(*Das Traumbild und seine Deutung 13, 1—53.*) Ein neues Traumbild zeigt einen gewaltigen Sturmwind das Meer aufwühlen. Er erhebt sich aus den Wolken, wie ein Mannesbild (— so Lat., Aeth., Ar., Arm., gegen Syr. —) und fährt daher auf den Wolken des Himmels. Wohin er blickt, bebt alles, wohin er ruft, gehn alle, die seine Stimme hören, in Flammen auf. Von den 4 Weltgegenden her rotten sich die Völker gegen ihn zum Kampf; er aber bricht einen mächtigen Felsen ab, man weiss nicht, woher, und besteigt ihn, und von hier aus vernichtet er die feindlichen Völkerschaaren. Nicht mit Schwert und Kampf, sondern mit Feuer und Sturm, die von seinem Munde ausgehn. Wie alles vertilgt ist, steigt er vom Felsen herab und ruft zu sich eine friedliche Schaar; und sie kommen zu ihm, teils freudig, teils niedergeschlagenen Blicks, teils gebunden, teils Opfergaben darbringend. Erwacht, bittet der Träumer Gott um die Deutung des Traumbildes, und sie erfolgt. Der Mann aus dem Meer ist der Messias, seine Feinde sind die Völker der Welt, der abgerissene Fels, dessen Ursprung nicht entdeckt werden konnte, ist das himmlische Jerusalem, das vom Himmel herabkommt. Die Vernichtung der Feinde geschieht durch das Feuer des Gesetzes. Dann sammelt der Messias die Zerstreuten der 10 Stämme aus fremdem Lande und gründet zusammen mit ihnen und den andern, die in dem heiligen Lande zurückgeblieben, ein Reich des Friedens und der Wunder.

Es gehört nicht viel dazu, um aufzuzeigen, dass diese Darstellung des messianischen Ereignisses zu keiner einzigen der vorangegangenen Quellen passt, dass sie vielmehr ein neues selbstständiges Stück ist, das der R zur Vervollständigung des eschatologischen Bildes seinem Buche einverleibt hat. Was zunächst seine Beziehung zu A anlangt, so ist es ja nichts anderes, als eine Darstellung genau derselben Begebenheit, nur in etwas veränderter Auffassung. Es handelt sich um die Vernichtung der feindlichen Mächte und die Aufrichtung des messianischen Reichs. Aber in A gab es nur Eine feindliche Macht: Rom. Sie stand als geschlossene Einheit für sich da, Völker gab es nicht, als höchstens solche, die von Rom geknechtet waren und durch den Messias gleichfalls aus dieser Knechtschaft erlöst wurden 11, 46. Sein Gegner war ein einziger, der sich nicht zusammenzurotten brauchte, sondern allein auf seinem Posten stand; mit seiner Niederwerfung war die Arbeit des Messias gethan. Anders hier; die Welt ist geteilt in viele Völker; eine einzige, geschlossene Weltbeherrschung ist nicht da. Die Völker

kommen von den vier Winden zusammen gegen den Messias, der in der Mitte steht; also des Verfassers Aufmerksamkeit ist nicht nach der Einen, westlichen Seite allein konzentriert, wie der Adler aus dem Meere aufstieg und von da seine Fittige über die Welt breitete, sondern für ihn ist Westen, Osten, Süden und Norden Palästina's gleich, sie alle wimmeln von Feinden des Königs der Juden. Diese beiden Auffassungen schliessen sich aus. Entweder es ist, wie A will: das römische Reich besteht fest und enig bis an den Schluss des Äon, und mit seiner Auflösung ist die Welt befreit, die Arbeit des Messias gethan und das Gottesreich da, dann ist in A alles erzählt, was überhaupt erzählt werden konnte; oder aber ein Kampf aller möglichen verschiedenen Völker findet statt, dann giebt A eine falsche Vorstellung. Auch insofern eine andere, als sich dort der Adler ganz passiv verhält; er ist ganz ruhig im Herrschen begriffen, da erscheint der Löwe, ergreift die Offensive, und der Adler geht, ohne zu kämpfen, in Flammen auf. Hier dagegen sind es die Völker, die beim Erscheinen des Messias sich zusammenrotten und den Kampf gegen ihn anheben. Das sind doch völlig verschiedene Vorstellungen! Die Verschiedenheit erstreckt sich nun auch auf die Person des Messias. Wir sahen ihn in A als den Löwen, der nur die Befreiung der Welt von der Knechtung unter den Adler vollzieht und dann die theokratische Regierung des Gottesreichs dem König Jahve überlässt (s. S. 96 f.); hier dagegen erscheint er thatsächlich nicht als der kriegerische, eine politische Grösse gegen die politische Macht Roms, sondern als der göttliche Menschensohn, mit dem pneumatischen Feuer in sich und der Kraft der Wunderthätigkeit ausgerüstet. Daher von vornherein der Ansturm der Völker der Welt gegen ihn ein nichtiges Aufbäumen der Erdenkreatur gegen eine überirdische Macht. Von ihm wird denn nun auch bereits in dem Traumgesicht selbst direkt ausgesagt, dass er nach der Vertilgung der Feinde das Amt der Beglückung Israels übernimmt. Der Menschensohn hat eine andere Thätigkeit, als der Löwe aus Juda. Das hat auch seinen Grund in dem folgenden Umstand. In A erschien gewissermassen die ganze Welt als Welt Gottes; nur weil sie unter der Knechtschaft des Adlers stand, konnte die Menschheit ihres Lebens nicht froh werden, — wenschon die Menschheit in den Augen des Verf. nach 12, 34a imgrunde nur in Rom und Israel sich theilte; aber es atmet nach 11, 46 nach der Vernichtung des Adlers die ganze Erde auf und erwartet die Barmherzigkeit Gottes. In unserer Quelle dagegen ist einzig und allein Palästina das Land der Beglückung, denn sie kennt das himmlische Jerusalem. Nicht im Himmel bleibend, der Überwelt in alle Ewigkeit angehörend, wie in S, sondern auf gewisse Zeit dort aufbewahrt gleich dem Messias und mit ihm zusammen auf die Erde sich

herabsenkend. Hier ist der Ort aus dem der R seine diesbezügliche Überzeugung schöpfte und sie in E und S vergeblich hineinzutragen versuchte. Daraus ergibt sich dann die weitere Folge für die veränderte Thätigkeit des Messias. Ist das Zion caelestis herabgekommen und als Stätte der Beseligung in Palästina aufgestellt, so genügt es nicht, dass mit A die ganze Erde aufatmet und auf den Herrn hofft, sondern die Zerstreuten Israels müssen heimgeführt werden an den heiligen Ort, wo der wunderbare, göttliche Messias regiert. Diese Thätigkeit aber, — und das ist nun hochwichtig, — ist dargestellt als Heimführung der 10 Stämme, während die übrigen nicht herbeigeholt werden brauchen, sondern ‚derelicti sunt de populo tuo, qui inveniuntur intra terminum meum sanctum‘. Dieselben erscheinen also hier nicht in der babylonischen Gefangenschaft, sondern ganz ruhig in und um Jerusalem weilend. Das ist deswegen so bedeutsam, weil es zeigt, dass diese Apokalypse aus der Situation vor 70 heraus geschrieben ist. Es ist ja eine bekannte Thatsache, dass der Zustand der 2 Stämme nach 70 in der apokalyptischen Literatur durchweg mit dem babylonischen Exil identifiziert worden ist. Alle Apokalypsen, die jenen Zustand zugrunde legen, verdanken diesem Umstand ihre Einkleidung. So der griechische Baruch, die verschiedenen Quellenschriften der Apoc. Baruch, die Salathielapokalypse. Und es ist auch ganz selbstverständlich, dass ein Volk, das in solchem Zustande sich befindet, wie S ihn schildert, das von der Erde verschwunden zu sein scheint 4, 23, dem seine civitas 3, 27 und sein Land 14, 31 genommen ist, sodass Volkmar meinen konnte (S. 129. 131), das ganze Land sei nunmehr eine Einöde ohne Haus und Hof, — was übrigens, wie schon bemerkt, übertrieben ist, — nicht im Gegensatz zu den in der Ferne weilenden zusammengefasst werden kann unter dem Namen: ‚qui inveniuntur intra terminum meum sanctum‘. Wir haben damit einen sicheren Anhalt, dass diese Quelle einer Zeit entstammt, wo sich die 2 Stämme noch den 10 Stämmen gegenüber als geschlossenes Volk und Bewohner des heiligen Landes fühlten.

Das ist denn auch die erste Thatsache, die einen tiefen Schnitt macht zwischen der Vision von dem Menschensohn (M) und S. Die übrigen betreffen die Person des Messias, Erscheinung des himmlischen Jerusalems, Ort und Art des Gottesreichs, sind also zumteil derselben Art, wie zwischen A und S. Dass die Person des Messias überhaupt da ist, ist ja schon völlig genug, um die Verschiedenheit der Gesichtspunkte zu konstatieren. Seine Thätigkeit als Besieger der Gottesfeinde und Beglückter Israels auf Erden, Sammler der Juden aus der Diaspora, ist vollends dem Geiste von S zuwider. Auch hier haben wir, wie in A, eine Erfüllung der Verheissungen Israels auf dieser Welt; und dieselbe Erde, die S als völlig durchseucht vom Übel

betrachtet, als einzig und allein dem Verderben anheimgegeben, zeigt sich imstande, nicht nur die Verheissungen Israels, sondern sogar das himmlische Zion zu tragen. Die Erde als Untergrund bleibt, von einer Vernichtung des Weltalls, wie S sie herbeisehnt, ist keine Rede; aber als Vervollständigung des herrlichen Gottesreichs kommt die ewige Gottesstadt von oben herab. Dass damit natürlich erst recht die Ewigkeit der Welt, in die sie herabkommt, ausgesagt ist, haben wir schon oben gesehen und werden unten noch drauf zurückkommen. Findet sie auf dieser Welt überhaupt eine dauernde Statt, so ist einmal kein prinzipieller Unterschied mehr zwischen dieser Welt und einer transscendenten andersgearteten, und sodann wäre sie, sollte dann nach geraumer Zeit noch einmal ein Untergang der Welt stattfinden, der sie nun angehört, in diesen Untergang alles bestehenden einbegriffen, — was ihrem Wesen widerspricht. So ist denn auch die Form des Gottesreichs eine andere. Nicht ist diese Welt den Gottesfeinden anheimgegeben bis zum Weltuntergang, und die Seligkeit ist nicht auf eine Unsterblichkeit der Seele in gottgleicher Leiblichkeit reduziert, wie in S; sondern das Heil Israels tritt hier auf der Erde ein, die Zerstreuten sammeln sich wieder zu dem heiligen Lande und seinem Mittelpunkt, der ewigen Stadt, und in irdischen Formen, in irdischem Glück entfaltet sich das theokratische Königreich. Und da die Welt, in der es lebt, keinem Untergang entgegensieht, und seine Hauptstadt die ewige Stadt aus dem Himmel ist, so ist auch das Königreich selbst zu denken als dauernd *εἰς αἰῶνα*. Es ist überflüssig, weitere Worte zu machen; gegenüber der wehmütigen Resignation des Verf. von S: „Die Welt liegt im Argen, aber harret nur geduldig, bald, — ach, wollte Gott, recht bald, — naht das Ende dieses Jammerthals, dann kommen in der neu aufblühenden Welt auch Israels Verheissungen, die Gottesstadt und das Paradies“, haben wir hier den weltfrohen, altgläubigen Israeliten: „Nein, der Messias wird kommen und die Völker richten mit dem Feuer aus seinem Munde, die verlorenen Schafe aus Israel aber wird er sammeln zu dem heiligen Berge“.

Auch E ist hauptsächlich durch diese Punkte von M unterschieden, ebenso wie von A. Nicht durch den Messias wollte es ja die Heiden vertilgt sehn, sondern durch Gott, aufgerieben durch allmählich gesteigertes, vielfaches Wehe; der Messias nur kommend, als alles geschehn und nichts mehr übrig ist, als sein Volk, das er beglückt. Und nicht das ewige Zion brachte er herab, eine Sammlungsstätte für die Stämme der Zerstreuung, sondern er kam in eine vergängliche Welt, die nach 400 Jahren in ihr Nichts zerfiel, er selbst mit ihr und sein Volk. Auch dort war der Blick mit eigentlicher Kraft nicht mehr auf diese Welt, sondern auf das Jenseits gerichtet. Nur noch ein spärliches Flackern von dem einstigen Feuer der

Hoffnung des Volks war geblieben; wenn auch nur auf kurze Zeit, ein wenig, ein paar hundert Jahre musste Israel doch auch auf dieser Welt Glück geniessen. Wenn auch nicht durch das siegende Schwert des Messias, — Gott musste es thun; und wenn auch selbst er und sein Reich ein Raub wurden der allgemeinen Vergänglichkeit. Dann kam die neue Welt, die neue Leiblichkeit, die neuen Formen; und die ewige Seligkeit gab es doch erst in ihr.

(*Die redaktionellen Zusätze.*) Ist so im allgemeinen die Notwendigkeit nicht zu bestreiten, die 6. Vision als eine neue Quelle zu bezeichnen, wiederum in Weltanschauung und messianischer Hoffnung anders als alle andern, so ist auch sie von der Hand des R nicht unberührt geblieben, der seine Bekanntschaft mit den andern Quellen benutzte, um Notizen in eine Umgebung zu setzen, in welche sie nicht hineinpassen. Als solche stellt sich der Passus 13, 16—20 dar, der dem Gebet um Deutung des Traumbilds in ähnlicher Weise seine Pointe nimmt, wie 12, 9 dem Gebet 12, 3—9. Der Seher hat von dem Mann aus dem Meere geträumt, weiss nicht, was der Traum besagen soll und bittet darüber um Aufklärung; und mitten während er dies thut, fängt er an, die Betrachtung anzustellen: ‚Wehe denen, welche in jenen Tagen übrig sein werden, und weit mehr wehe denen, welche nicht übrig sind u. s. f.‘ Damit zeigt er ja doch, dass er bereits weiss, das Gesicht beschreibe die Ankunft des Messias, wenn er die beklagt, die ‚in jenen Tagen‘ übrig sein werden. Es ist wiederum nicht im Sinne dessen gedacht, der sein Buch so anlegte, dass der Seher um Deutung fragen musste, sondern im Sinne des R, der die Deutung bereits gelesen hatte. Auch ist das Wehe selbst nicht im Sinne von M, sondern von E gedacht. Über die, welche nicht bis zu den Tagen des Messias gelangen, könnte freilich auch M sein Bedauern aussprechen, denn dass er eine Auferstehung der Toten erwarte, ist unwahrscheinlich, wie unten gezeigt werden soll; aber hinsichtlich der andern ist es ganz unmotiviert. Denn wenn es V. 19 von ihnen heisst: ‚videbunt enim pericula magna et necessitates multas‘, so ist das nicht dem in M entworfenen Bilde entsprechend, da ja doch hier die Aufreibung der Menschheit nicht durch eine Reihe über die ganze Welt hereinbrechender Plagen sich vollzieht, sondern durch das Feuer des Gesetzes, das von dem Munde des Messias ausgeht und nur die verzehrt, welche es nicht bereits in sich tragen. Vollends die 10 Stämme, die doch auch zu den derelicti aus V. 18 gehören, sind in ihrem fernen Aufenthaltsort am Ende der Welt von der Stätte, wo die Verbrennung der widergöttlichen Heidenwelt sich vollzieht, weit entfernt (13, 41) und können überhaupt nichts davon und von einer etwa damit verbundenen Gefahr wahrnehmen, sondern es ebnen sich im Gegen-

teil bei dem Erscheinen des Messias *in novissimo tempore*, ihnen die Pfade, und auf seinen Ruf kehren sie durch die zurückgestauten Flüsse trockenen Fusses zurück (ib. V. 47). Da ist es klar, dass ein Wehe über die Menschen, die das Ende dieses Äon erleben, wegen der Gefahren und Nöte, durch die sie hindurch müssen, nicht im Sinne dieser Quelle ist, sondern eine Reminiszenz aus E. Das sagt denn indirekt auch der Zusatz in 19, 6 *sicut ostendunt somnia haec*, womit eingeräumt ist, dass die Weisheit der letzten Verse nicht aus M geschöpft sein kann; und es entspricht dem Verfahren des R, dass er genau in derselben Weise, wie er das *vidisti* 12, 37 mit Notwendigkeit auf S und E mitbezog, obgleich dort nichts *gesehen* war, nun hier ohne weiteres von den *Traumbildern* spricht, die ihm das gezeigt hätten, während gerade das, worauf seine Bemerkung abzielt, nämlich E, kein Traumbild ist. Eine Einwendung, die hier noch gemacht werden könnte, wäre die, ob denn nicht vielleicht auch M ein späteres Glied einer ganzen Reihe von Traumbildern sei, auf welche V. 19 zurückweise, und die zugleich von Messiaswehen gesprochen hätten, auf welche man die *pericula* und *necessitates* dieses Verses deuten könnte. Allein das letztere geht doch nicht an; denn niemals kann der Verf. von M irgend etwas geschrieben haben, was zu einem allgemeinen Wehe über die Menschen der Endzeit berechtigte, da ja die 10 Stämme in jenem Lande, wo nie ein Mensch gewohnt hat (13, 41), von allen über die Menschheit hereinbrechenden Leiden von selbst ausgenommen sind. So stammt also V. 19 sicher nicht von dem Verf. von M, und so greifen also auch die *somnia* nur auf die Bestandteile unseres IV. Esra zurück. Haben wir nun damit die Hand des R in dem Gebet V. 14 ff. nachgewiesen, und ist kein Punkt da, der auf Bestandteile hindeutete, die ursprünglich noch zu M gehört hätten, so ist fraglich, ob nicht auch V. 14 seine Gestalt durch den R bekommen hat und ebenfalls auf S, E und A zurückblickt. Allein gewisses lässt sich darüber nicht ausmachen, da die Möglichkeit einer ursprünglichen grösseren Ausdehnung von M ja immer offen bleibt.

Die Ausscheidung der ungehörigen Verse aus der Bitte um Deutung zieht nun die der Antwort, die darauf erfolgt und vor der Deutung gerade so unpassend ist, wie jene Weherufe, unmittelbar nach sich. Der Fragende soll sich beruhigen; der, der die Gefahr in jener Zeit heraufbeschworen, werde auch selbst die bewachen, die in Gefahr gefallen sind, *d. h. die, welche gute Werke und Glauben an den Allmächtigen haben*. *Scito ergo, quoniam magis beatificati sunt, qui derelicti, super eos qui mortui sunt*. Das geht nicht nur in den Besitz des R zurück, weil es zu V. 16—20 gehört, sondern weil es auch in sich für M eine neue Unmöglichkeit birgt. Entweder ist in

V. 23 der, der die Gefahr heraufbringt, Gott; dann ist er auch der Beschützer. Es ist aber ein Unding, dass Gott selbst beschützen sollte in einer Gefahr, die der Messias bringt, der doch der berufene Beschützer Israel's ist. Oder aber der Messias ist der Gefährdende und der Beschützer; dann stimmt es wieder erst recht nicht zu der Vorstellung von M, wo vielmehr die ganze Thätigkeit, die dort vorgeht, in den Händen des Messias liegt. Von einem Beschützen kann da garnicht die Rede sein, sondern er verbrennt, wen er will, und lässt am Leben, wen er will. Sodann enthält V. 24 eine Erwägung, die wohl von dem Standpunkt von S und E, nicht aber von M gemacht werden kann. Das letztere will, wie wir gesehen haben, ein ewiges Messiasreich auf Erden; da ist es überhaupt ganz selbstverständlich, dass die glücklich zu preisen sind, welche jene Zeiten schauen; vgl. den Ausruf der Pss. Sal.: *μακάριοι οἱ ζῶντες ἐν ἐκείνοις τοῖς χρόνοις*. Eine Erwägung darüber, ob sie glücklich zu preisen sind oder nicht, kann nur angestellt werden von einem, der mit S und E an eine jenseitige Unsterblichkeit für alle Toten glaubt, und dem daher das Messiasreich nur ein vorübergehendes Stadium der Weltgeschichte ist. Man kann sogar an der Hand dieser Stelle recht lebendig in die Denkweise des R hineinsehen. Er ist durch S und E von der Jenseitigkeit der Ewigkeit überzeugt. Dennoch fällt es ihm schwer, auf den Glauben an die Zukunft seines Volkes zu verzichten, und kühne Traumbilder, die er auch noch findet, stärken seine Hoffnung. Die Zukunft erscheint ihm schön, wie er sie hier ausgemalt findet; und da er anderseits aus seinen andern Quellen weiss, was für Leiden die Weltkatastrophe einleiten, so kommt ihm die Reflexion, ob es gut oder nicht gut sein möge, das Kommen des Messias zu erleben. Aber der Wunsch nach dem irdischen Glück seines Volkes überwiegt; „Gott wird ja heraushelfen aus der letzten Not“, und so lässt er's durch die Stimme von oben bestätigen: „Ja, glücklicher sind die, welche übrigbleiben, als die, welche vorher vondannen müssen“. Es ist auch erklärbar, warum er erst hier diese Erwägung macht, und nicht schon, als er E einflocht. Dort war ja doch das Zukunftsbild nur matt gemalt; wie kurz die Erwähnung der 400 Jahre; dann drängt gleich alles weiter zum jüngsten Gericht und der Ewigkeit. Dagegen lebt hier alles in frischeren Farben; und als er gar imbegriff ist, sich erzählen zu lassen, wie auch die 10 Stämme zurückkehren werden und die Gemeinde Israels wieder vollständig zusammenwohnen wird in dem gelobten Lande, da ringt sich ihm der Seufzer los: „Es muss doch schön sein, das zu erleben!“

Gleichfalls eine Reminiszenz aus früheren Stellen, die der Quelle M widerspricht, ist V. 26 b: „qui per semet ipsum liberabit creaturam suam, et ipse disponet, qui derelicti sunt“. Die

Person, die mit dem *qui* gemeint ist, kann nur Gott selbst sein, wegen des *creaturam suam*, und der Grund, weswegen die Bemerkung hier eingeflochten ist, liegt in 6, 6 *ut et finis per me et non per alium*, der Begriff des *liberare creaturam* ist aus A genommen. Für M ist derselbe ganz fremdartig. Es handelt sich in dieser Quelle nicht um eine Befreiung, da keine Knechtschaft da ist; die Völker sind getrennt, auf Ost und West, Nord und Süd verteilt, die 2 Stämme wohnen im heiligen Lande, die 10 vollends dort, wo sie von Heiden und Heidentum nichts hören und sehen, und so können sie garkeiner Knechtung unterliegen. Und dass, wollte man auf das *liberare* kein Gewicht legen und es gleich *visitare* setzen, dies letztere hier gerade nicht von Gott *per semet ipsum*, sondern durch den Messias erfolgt, bedarf wohl keiner weiteren Erörterung. Man sieht aus dem Zusatz, dass der R doch wohl ein böses Gewissen gehabt hat bei dem Gefühl, durch die Thätigkeit des Messias, wie sie hier geschildert wird, jener feierlichen Beteuerung in 6, 1—6 so gerade ins Gesicht zu schlagen, und dass ihm auch an der Person des Messias nicht viel gelegen war, sondern nur an der Thätigkeit, die er in der Quelle entfaltet, nämlich der Niederwerfung der Heiden und Beglückung Israels. Diese Rücksicht kann also auch nur das Motiv gewesen sein, das ihn zur Einflechtung der Quellen A und M bewog.

An der Deutung des Traumbildes, die nun mit V. 25. 26 ganz richtig eingeleitet ist, fällt sehr bald auf, dass sie sich zumteil mit Dingen beschäftigt, die in dem Traum selbst nicht enthalten waren und aus ihm nicht herausgelesen werden können. Das geschieht von V. 29 an. In den beiden vorhergehenden Versen sind noch einmal die Punkte namhaft gemacht worden, die der Deutung bedürfen, und sie stehen mit dem Gesicht völlig in Einklang; nun aber wird garnicht die Deutung dieser Dinge gebracht, sondern Weissagungen über die Vorgeschichte der Parusie gegeben, die von dem Traum selbst ganz abliegen. Man sehe noch einmal in die Einleitung des Traumes 13, 1—4 hinein und frage sich, ob man aus jener Schilderung den Eindruck bekommt, dass die Völker der Erde beim Erscheinen des Messias untereinander im Kampf liegen! Im Gegenteil, sein Auftreten ist das erste, was die Welt in Aufruhr bringt; und da seine Erscheinung so entsetzliche Folgen hat, kommen sie von allen 4 Winden zusammen, sich seiner zu erwehren, haben also vorher garnichts miteinander zu thun gehabt. Dazu kommen verdächtige Beziehungen zu den andern Quellen. In V. 29 haben wir wieder das *liberare eos qui inhabitant terram*, das in derselben Weise, wie in V. 26 aus A (11, 46) hereingeholt ist. Denn, wie schon einmal bemerkt, erstens ist in M überhaupt die Thätigkeit des Messias keine Befreiung, da keine Knechtung da war, und zweitens erstreckt sich seine beglückende

Wirksamkeit nicht auf alle, welche auf der Erde wohnen, wie in A, sondern nur auf die ‚qui inveniuntur intra terminum meum‘ V. 48 und die 10 Stämme aus dem Lande Arzareth. Ebenso greift V. 32 ‚cum fient haec et contingent signa, quae ante ostendi tibi‘ mit Deutlichkeit auf die in E gegebenen signa zurück. Endlich hat dieser eingeschobene Passus über die der Parusie vorausgehenden Ereignisse die böse Folge gehabt, dass er durch seine Schlussworte ‚et tunc revelabitur filius meus, quem vidisti ut virum ascendentem‘ einen Teil von M, der dies Faktum speziell ins Auge fasst, überflüssig macht, nämlich V. 51. 52. Denn wenn hier gesagt wird: ‚tunc revelabitur filius meus‘ (τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ υἱός μου), so ist damit schon die Kenntnis des Umstandes eingeschlossen, dass er aus der Verborgenheit hervortreten wird; das gerade soll aber erst in V. 51. 52 durch die Deutung des Hervorsteigens aus dem Meer zur Kenntnis gebracht werden. Heben wir also diese Verse 29—32 heraus, die in die Deutung Dinge hineinmischen, die nicht aus dem Traum herausgedeutet werden konnten und ihre Existenz nur dem Umstande verdanken, dass der R hier eine Gelegenheit sah, seine aus den früheren Quellen gewonnene Kenntnis über die Weltlage z. Z. der Parusie zu verwerten, so erhalten wir den naturgemässen Anschluss von V. 28 an 33, etwa in dieser Form: ‚et quoniam vidisti de ore eius exire ut spiritum etc. . . . corrumpit enim impetus eius multitudinem, quae venit expugnare eum, haec est interpretatio: quando audierint (ὅταν γὰρ ἀκούσωσιν) omnes gentes vocem eius, et colligetur in unum multitudo innumerabilis, sicut vidisti volentes venire et expugnare eum‘, u. s. f. Wir haben dann eine Deutung, die wirklich nur deutet, was im Traum gesagt ist, und einen so engen Anschluss derselben an die als der Deutung bedürftig aufgezählten Punkte, wie das ‚haec est interpretatio‘ in V. 28 notwendig macht. — Übrigens thut diese Operation zu unserer Beurteilung der ganzen Quelle M nichts weiter hinzu. Die Deutung nimmt von V. 33 ab ihren regelrechten Fortgang und zeigt dabei die oben blosgelegten Merkmale, welche sie von S, E und A in gleicher Weise unterscheiden.

(*Epilog und Überleitung zur siebenten Vision, 13, 53—58.*)

Mit V. 53 schliesst der sachliche Teil ab: ‚haec est interpretatio somnii quod vidisti, et propter quod illuminatus es haec solus‘, und es folgt ein kurzer, den Seher rühmender Epilog, an den sich die Überleitung zu einer neuen Vision anschliesst, der letzten des „IV. Esra“. Wir werden im nächsten Kapitel sehn, das die letztere jedenfalls zu M nicht gehört. Da ist es nun bei solchen Übergängen immer sehr schwer, zu sagen, ob dieselben ein integrierender Bestandteil des vorhergehenden oder des folgenden Quellenstücks sind, oder ob der R sie frei komponiert hat. Das letztere hat in unserm Falle wenig Wahr-

scheinlichkeit, weil die Gedanken nach Inhalt und Form zu selbstständig sind; für einen Interpolator liegt nahe, — und wie wir bisher gesehen, war auch unseres R Aktionsweise von dieser Art —, für eigene Kompositionen Gedanken und Redewendungen aus seinen Quellenschriften zu entlehnen, und gerade für diesen Fall war die laudatio 6, 32 sehr verwendbar. Einer der beiden Quellen wird also der Abschnitt wohl zugehören; und wenn wir nun sagen, zu M gehört er nicht, so geben wir von vornherein zu, dass es sich hier nicht um Gewissheit, sondern nur um grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit handeln kann. Wir nämlich können uns nicht dem Eindruck verschliessen, dass die laudatio V. 54—56 wiederum von einer Lebensansicht ausgeht, die sich mit dem Weltbilde von M nicht gut zusammenreimt. Was hier an dem Seher gelobt wird, kommt schliesslich auf eine Weltabgezogenheit, auf eine mehr oder minder asketische Konzentrierung rein auf theologische Spekulation und religiöse Betrachtung hinaus. Eine solche kann aber im Sinne von M nicht liegen. Denn wenn dort auch das Gesetz die Norm ist, nach der sich das Gericht vollzieht (V. 38), und die Frömmigkeit der 10 Stämme hauptsächlich darin besteht, dass sie die Fremde aufgesucht haben, um dort ungestört dem Gesetz gemäss leben zu können, so ist es doch dort nur das Mittel zu einem weltfrohen, in absoluter Naturbeherrschung seinen Gipfel findenden irdischen Glück V. 47 b. 49. 50; und auch die Gesetzesfrömmigkeit der 10 Stämme besteht nicht sowohl in stoischer Versenkung in das Gesetz (V. 54. 55), als in legitimer Gesetzesbeobachtung (V. 42. 13. vgl. z. B. Luc. 18, 12). Haben wir also dort in M die einfache praktisch-jüdische Denkweise, so klingt hier der alexandrinische Grundton durch. Es genügt nicht, sein Leben nach den einfachen Regeln des Gesetzes einzurichten, sondern die eigentliche Frömmigkeit besteht darin, ‚derelinquere sua‘, der eigentliche Gottesdienst darin, sie in die Kontemplation des Gesetzes zu versenken, sein Leben ‚in sapientiam disponere‘, den Verstand seine Mutter zu nennen. Das erinnert an die Gedankengänge der Sap. Sal., wo das Versenken in die sapientia es ebenfalls ist, was den Menschen heiligt und ihm — Unsterblichkeit verleiht. Wir denken natürlich nicht daran, solche religiöse Denkweise auf hellenistische Kreise beschränken zu wollen, — S ist uns ja ein deutlicher Beweis, wie sehr sie sich der pharisäischen Theologie jener Zeit bemächtigt hatte; wir meinen nur, dass sie dem einfachen praktischen Judentum nicht entspricht, das für M die ganze Grundlage bildet. Fasst man die Verse so, als zu M nicht gehörig, so ist auch in V. 56 die lat. Lesart möglich: ‚ostendi tibi, quae merces apud Altissimum‘, wofür Syr. u. a. lesen: ‚ost. tibi ista, merces enim ap. Alt.‘ Zählte man das zu M, so könnte die lat. Lesart selbstverständlich keine Stelle finden, da ‚quae merces‘ nur den Lohn bedeuten

könnte, dessen (mit den andern zusammen) der Seher selbst teilhaftig werden solle; nach M aber ist durchaus nicht sicher, ob der Seher die Aufrichtung des messianischen Reiches erlebt. Unter den obwaltenden Umständen dagegen ist die lat. Lesart vorzuziehn, da die Anknüpfung der neuen Offenbarungsverheissung mit ‚enim‘ in V. 56b nur dann einigermaßen einen Sinn hat. V. 56b ist nun auch der Grund, weshalb es nicht möglich ist, das Stück noch zu S zu nehmen, als Schluss der Rede des Engels, die wir 10, 57 abschlossen. Denn wenn es hier heisst: ‚post alios tres dies ad te alia loquar‘, so ist damit ausgesagt, dass schon einmal ein Termin von 3 Tagen gesetzt gewesen und mit der gegenwärtigen Offenbarung abgelaufen ist. Auch wäre in S, dessen Schema nun einmal auf Wochen angelegt und noch nie unterbrochen ist, das plötzliche Auftreten der Dreizahl ganz unmotiviert und unerklärbar; und endlich, wie bereits bemerkt worden und noch einmal gezeigt werden wird, folgt gar keine Fortsetzung der Enthüllungen von S mehr. Wir haben die Sache also so anzusehn, dass diese Verse den Schluss eines Abschnitts einer zu 3 und 3 Tagen eingeteilten Apokalypse bilden, deren nächster in der visio septima bevorsteht, und in der die Form der Enthüllung, wie aus ‚alia loquar et exponam tibi‘ hervorgeht, wiederum diejenige direkten Gesprächs ist; letzteres wieder ein Grund mehr, die Worte nicht zu M zu zählen, wo die eigentliche Offenbarung doch der Traum, und die mündliche Auslegung nur ihre Ergänzung ist. Die schiefe und wunderliche Stellung von V. 53b findet so ebenfalls ihre Erklärung. Die Worte haben wohl ganz an dieser Stelle vor V. 54 gestanden, in anderem, aber ähnlichem Zusammenhang, und dort ihren guten Sinn gehabt; der R hat sie zur Anknüpfung an V. 53a passend gefunden, ohne es doch für der Mühe wert zu halten, die Kollision, in welche die erste mit der zweiten Hälfte für den gerät, der genauer zusieht, durch Umgestaltung des Wortlauts zu beseitigen. So haben die Worte jedenfalls hinter V. 53a keinen Sinn; und sie mit Volkmar durch einen Punkt vor ‚et‘ und ein Fragezeichen hinter ‚solus‘ begreiflicher zu machen, geht deshalb nicht an, weil solche rhetorische Frage der fließenden apokalyptischen Diktion durchaus entgegen ist. Es ist ihm denn auch mit Recht niemand hierin nachgefolgt.

Allein wie steht es nun mit den beiden Schlussversen 57. 58? Ihre Zugehörigkeit zu der soeben angebahnten Quelle wird verdächtigt durch die Worte: ‚et sedi ibi tribus diebus‘. Nach 14, 1 sitzt der Seher ‚sub quercu‘. Was und wo das ist, werden wir noch an seinem Ort besprechen. Wenn er aber 3 Tage lang an einem und demselben Punkt sitzt, und nach Ablauf dieser Frist gesagt wird, er sitze unter der Eiche, so soll der Gedanke offenbar der sein, dass er die 3 Tage lang auch bereits unter der Eiche gesessen habe. Denn wozu hält er sonst die

ganze Zeit an dem einen Platz aus, was doch etwas unbequem ist? Weil dies eben der Ort der Offenbarung ist, der nicht verlassen werden soll. Vgl. Apoc. Bar. 10, 5; 12, 5; 13, 1; 21, 1; 47 u. s. f. Den Eindruck bekommt man nun aber nach V. 57. 58 durchaus nicht, vielmehr ist man billig erstaunt, dass er 14, 1 auf einmal unter der Eiche sitzt, von der man gar nichts wusste. Es wäre doch wohl nötig gewesen, den Ort, wo er sitzt, anzugeben, als er sich niederlässt, nicht aber, als er schon 3 Tage da gesessen hat: *et consedi sub quercu et sedi ibi tribus diebus*. Nimmt man V. 58 b zu dem vorhergehenden, so sieht man den Seher einfach auf freiem Felde sitzen, etwa analog 9, 26. Ja, es ist überhaupt wunderbar, nachdem er einmal aufgestanden ist und lobpreisend über das Feld gegangen, ihn auf einmal wieder sitzend zu finden, namentlich da in V. 56 garnicht der Auftrag dazu erteilt worden war. Und wenn er nun, nachdem die innere Erregung sich in einem lobpreisenden Gang übers Feld Luft gemacht, sich wieder niederlässt, um neue Offenbarungen abzuwarten, so wäre erst recht nötig, dass der Ort, wo das geschieht, jetzt und nicht erst nach Verlauf der 3 Tage namhaft gemacht würde. Man sieht, die beiden Verse wollen sich zu dem folgenden nicht schicken. Während in 14, 1 ganz ersichtlich eine neue Situation angegeben wird, die erst nach 3 Tagen eintritt, soll sie doch nach 13, 58 schon die 3 Tage hindurch stattgefunden haben, was wiederum durch das vorausgehende unwahrscheinlich gemacht wird. Wo werden denn nun aber die Worte V. 57. 58 hinzusetzen sein, wenn sie hier nicht an richtiger Stelle stehen? Wo sind wir schon einer Situation begegnet, wo es angebracht gewesen wäre, *über das Feld zu gehn* und Gott wegen seiner Wunder zu preisen? Ich meine, auf den ersten Blick fällt einem der Schluss der Zionsvision ein, wo geradezu die Aufforderung erfolgte, über die Wiese zu schreiten, auf der sich nämlich damals das himmlische Jerusalem aufbaute, und wo der Seher dieser Aufforderung nicht nachkommen konnte, weil der R dieselbe alsbald durch das Geheiss, zu einer neuen Vision sich vorzubereiten, paralyisierte. An jene Stelle passt diese Notiz auch sehr viel besser hin, wie hier; denn ein Lob der Wunderthaten Gottes ist doch eigentlich da angebracht, wo die Enthüllung derselben ihren Abschluss erreicht hat, so dass sie nun klar vor den Augen des schauenden liegt, nicht aber da, wo soeben gesagt ist: *du weisst noch nicht alles wunderbare, aber nach 3 Tagen will ich dir noch etwas mitteilen*. Freilich, für den R lag die Sache anders. Während das *alia*, *gravia et mirabilia* der Quelle die folgende Enthüllung auf dieselbe Linie stellt mit der vorausgegangenen, und also zeigt, dass in dieser Quelle thatsächlich der Inhalt der ersten Abschnitte dem des folgenden muss analog gewesen sein, hatte für ihn, der die Worte an den Schluss einer Reihe ganz

andersgearteter allgemeiner Zukunftsenthüllungen setzte, diese ganze Kategorie der Enthüllung der Wunderthaten Gottes hier ihren Abschluss erreicht; und fand er in der Quelle S an der Stelle, wo ihr apokalyptischer Inhalt zuende gegangen, diese Bemerkung vor, dass der Seher über das Feld gegangen sei, Gottes Wunderthaten rühmend und preisend, so war er genötigt, dieselbe in seiner Komposition dorthin zu setzen, wo er nun seinerseits die Offenbarung des Weltplans abgeschlossen hatte, d. h. hinter die beiden Zukunftsbilder, die er der Apoc. S noch angefügt hatte. Setzen wir sie wieder an ihren richtigen Ort und halten dabei die Rekonstruktionen im Auge, die wir bereits oben machen konnten, so lesen wir 10, 57 ff. also: „... tu enim beatus es prae multis, et vocatus es apud Altissimum sicut et pauci“. et profectus est a me. et [ego] profectus sum et transii in campum, multum glorificans et laudans Altissimum de mirabilibus, quae per tempus faciebat, et quoniam gubernat tempora et quae sunt in temporibus illata. et factum est, cum audisset omnis populus etc.“ Das himmlische Jerusalem verschwindet ebenso ohne dass das besonders bemerkt wird, wie das bei dem Verschwinden des Engels nach den ersten 3 Visionen der Fall ist. Die Worte ‚et sedi ibi tribus diebus‘, die durch ihre Unmöglichkeit zuerst auf die Inkonzinnität des Textes aufmerksam machten, sind vom R angefügt, um auf die Visio septima überzuleiten.

8.

Die siebente Vision.

(Inhalt und Zweck der Vision im Rahmen des Ganzen.)
 Von der siebenten Vision hat Ewald jene Aussage gemacht, die Volkmar so sehr in Harnisch brachte: sie mache den Eindruck, als sei sie lose und oberflächlich angehängt, um doch auch noch etwas von dem Leben des wirklichen Esra zu bringen (Gesch. Isr. VII, 7 ff.). In der That leuchtet sofort ein, dass sie etwas ganz anderes ist und giebt, als die 6 früheren Abschnitte, und dass es nur ganz äusserlich ist, wenn sie durch den Titel ‚Vision‘ mit denselben auf gleiche Linie gestellt wird. Ihr Inhalt ist der, dass Esra durch göttliche Inspiration zur Abfassung der 94 Bücher befähigt wird zum Ersatz für die verloren gegangene Schrift des Kanons und der Geheimbücher des A. T's. Der ganze Akt ist die erneute mosaische Gesetzgebung, Esra der zweite Moses, sofern einerseits von den mosaischen Schriften nichts mehr übrig war, andererseits auch Moses bereits die ganze rabbinische Geheimlehre gewusst hat (Eisenm. I, 56). Die Geschichte ist infolgedessen genau der Geschichte des Moses nachgebildet; Gott redet ihn an aus dem Busch 14, 2, das

Aufschreiben des Gesetzes währt 40 Tage und 40 Nächte 14, 23. 42—44. Nur auf dem Sinai ist er natürlich nicht, denn die historische Situation des Esra kann nicht verändert werden. (Vgl. o. S. 4 f.) Nun frage man nach dem Zweck dieser Erzählung am Schluss dieses Buches. Eine Fortsetzung der Zukunftsenthüllungen ist sie nicht. Volkmar meint, sie sei eine Beglaubigung derselben: ‚Die 7. Vis. besteht darin, dass er einerseits die heiligen Schriften des Gottesvolks, von Gott begeistert, neu zu schreiben, anderseits Geheimschriften zuzufügen hat, darunter dies Buch mit seiner Adler-Vision selber‘. Dies letztere also der eigentliche Zweck der Stellung der Erzählung in diesem Buch: hat Esra aus göttlicher Inspiration die 70 Geheimbücher geschrieben, so ist eben dabei zu denken, dass auch dies Buch, worin er das selbst erzählt, zu ihnen gehört, und damit ist ihm sein Inspirationscharakter gesichert. Wäre das wirklich ihr Zweck an dieser Stelle, wie kläglich schläge ihre thatsächliche Konsequenz dieser Absicht ins Gesicht! Nicht nur nicht beglaubigt werden die voraufgegangenen Visionen durch diese Geschichte, sondern vollständig überflüssig gemacht, jedes geschichtlichen Wertes und damit jedes Anspruches auf Geschichtlichkeit beraubt. Denn wenn die 70 Geheimbücher durch Inspiration geschrieben sind und das IV. B. Esra mit enthalten, — wozu dann alles Voraufgegangene? Wozu die Träume, die Zionserscheinung, die Urielunterhaltungen u. s. f.? Jeglicher apokalyptische Apparat wäre verfehlt gewesen, ja es erschiene geradezu unsinnig, durch so umständliche Veranstaltungen Offenbarungen zu geben, die nachher durch die allgemeine Inspiration hätten abgemacht werden können, ja thatsächlich abgemacht werden. Man braucht nur in den Text hineinzusehn, um die Lösung dieser Ungereimtheiten zu entdecken. Es steht dort nämlich nirgends geschrieben, dass das vorliegende Buch mit seinen Offenbarungen zu den 94 Büchern gehöre, die durch Inspiration entstanden sind, sondern gerade das Gegenteil. In V. 8 heisst es, die empfangenen Offenbarungen (— die freilich hier nach Massgabe des Werkes des R zusammengefasst werden —) solle der Seher ‚in sein Herz legen‘; d. h. er soll sie im Gedächtnis behalten. Als Zweck ist zunächst der wahrscheinlich, sie aus dem Gedächtnis niederschreiben zu können, denn es erscheint sonst nicht begreiflich, wozu sie überhaupt im Gedächtnis behalten werden sollten. Das wird zur Gewissheit, wenn V. 9 anknüpft: ‚denn du wirst aufgenommen werden von den Menschen‘. Die Wegnahme von der Menschheit kann als Grund für das Behalten der empfangenen Aufschlüsse nur gelten, wenn sie zugleich Veranlassung wird, vor dem Scheiden die eigene Lehre und Kenntniss vom Plan des Gottesreichs noch schriftlich niederzulegen. Das kann gerade unter diesen Umständen auch überhaupt nur der Zweck der Offenbarungen ge-

wesen sein; denn wenn die eigene Erhebung in den Himmel unmittelbar bevorstand, so war eine Enthüllung der himmlischen Dinge noch während der Seher auf der Erde weilte, nur dann motiviert, wenn er sie zur weiteren Kenntniss bringen sollte. Der Auftrag *in corde tuo reponere ea* hat also die Bedeutung, der Seher solle die betr. Dinge im Gedächtnis behalten, um sie getreu den andern mitteilen zu können; und der Syr. hat ganz das richtige getroffen, wenn er hinzufügt *et absconde ea* d. h. teile es sekret nur einigen eingeweihten mit (12, 38), nur dass auch er noch ein Glied, das der schriftlichen Abfassung, übersprungen hat. Wird nun hier der Auftrag gegeben, das Gehörte zu behalten, um es aufschreiben zu können, so gehört dies selbst offenbar nicht zu demjenigen, wozu der Seher V. 22 sich die Inspiration erbittet, um zur schriftlichen Fixierung desselben befähigt zu sein; das letztere ist etwas anderes, für sich bestehendes, was er ebenfalls seinem Volk übermachen möchte, wozu er aber ohne besondere Inspiration nicht imstande ist. In der That ist der Inhalt desselben denn auch so bezeichnet, dass er den Stoff der soeben empfangenen Offenbarungen garnicht unter sich begreift: *immitte in me spiritum sanctum, et scribam omne quod factum est in saeculo ab initio, quae erant in lege tua scripta*. Das ist das Material, was er in Inspirationsschriften niederlegen möchte: was geschehen ist von Anbeginn der Welt, was im Gesetz geschrieben war; d. h. nichts anderes, als was Moses von Gott empfangen und seinem Volk übermittelt hatte: die kanonischen Bücher des A. T., die Mischna und die Hag-gada (Eisenm. I, 56). Selbstverständlich; denn in V. 21 wird ja auch geradezu ausgesagt, dass das neu zu schreibende der Ersatz sein soll für die verloren gegangenen mosaischen Schriften. Endlich ist in V. 48 das Siegel zu diesen Beobachtungen. Denn wenn dort der Seher mitteilt, er habe von den 94 Büchern, welche er durch die Inspiration abgefasst, 24 veröffentlicht, 70 den Weisen seines Volks gegeben, so ist doch wohl am Tage, dass das Buch selbst, in dem er die Verteilung der 70 Bücher erzählt, später geschrieben ist, als die 70 Bücher! Damit ist es zur Gewissheit gemacht, dass die Abfassung der 70 Bücher mit der unseres Buches nichts gemein hat, dass, — wie es auch an und für sich selbstverständlich ist, — das Buch, welches von der Aufzeichnung der 70 durch Inspiration entstandenen Bücher berichtet und selbst seinen Ursprung auf andere Weise, durch Engelgespräche u. dgl. bekommen hat, unabhängig ist von ihnen und später geschrieben. Demnach ist also die 7. Vision keineswegs der notwendige Abschluss, die Beglaubigung des Esrabuches, sondern einfach ein geschichtlicher Nachtrag zu der vorausgegangenen apokalyptischen Dogmatik. Wir deuteten schon oben an, dass es einer solchen Beglaubigung auch wirklich nicht bedurfte. Als Engelenenthüllungen und direkte Mit-

teilungen aus der Oberwelt waren sie ihres Unfehlbarkeitscharakters von vorneherein gewiss; und gegen etwa sich regenden Zweifel, dass die Enthüllungen garnicht aus Engelmund stammen möchten, bietet diese Geschichte garkeinen Anhalt, denn eben-
sogut, wie jene, könnte auch die Inspirationserzählung selbst auf ihre Wahrheit angezweifelt werden. So ist also die 7. Vision nichts anderes, als ein an den Offenbarungskomplex angefügter Bericht von der Wiederherstellung der 94 mosaischen Bücher durch Esra den Schreiber.

(*Vergleichung der Vision mit den andern Quellen.*) Wo stammt nun dieser Bericht her? Dass er zu S nicht gehört, wird aus unsern Erwägungen, die zur Substituierung des Salathiel als Subjekt jener ersten Offenbarungen führten, von selbst klar. Gehört er zu E, A oder M und dokumentiert somit diese Quellen selbst als Esraapokalypsen? Oder, wenn es nicht so sein sollte, wie kam der R dazu, ihn noch anzufügen? Zunächst wird es gut sein, auch aus dem Inhalt des Stückes noch den Unterschied von S herauszustellen, der durch den Namen des Pseudonyms von selbst sich ergab. Derselbe liegt nicht so sehr in der allgemeinen Weltanschauung der beiden Bücher; dieselbe stimmt vielmehr in wichtigen Punkten überein. Der sichtbaren Welt ist auch nach diesem Esrastück charakteristisch die Vergänglichkeit, die als Last, als Gefängnis für den freien und leichten Menscheng Geist erscheint: Esra soll der ‚Vergänglichkeit entsagen‘ V. 13, die ‚menschlichen Gewichte ablegen‘, die ‚schwache Natur ausziehen‘ V. 14, die ihm in diesem Leibe noch anhaften und sein Eingehn in die Oberwelt behindern würden. Die Welt wird mit dem wachsenden Alter schwach V. 16, und dies Alter ist bereits im Herannahen V. 10; also von einer Ewigkeit der Welt keine Rede. Ihr Untergang ist mit dem Erscheinen des Messiasreichs identisch, ein vorheriges irdisches Messiasreich also ausgeschlossen; denn der ‚Gottessohn‘ soll verborgen bleiben, ‚usquequo finiantur tempora‘ V. 9. Aber hier liegt auch der erste weite Abstand beider Quellen voneinander. Dies Esrastück hat einen Messias, S hatte keinen, war also in einem hochwichtigen Punkt anderer Ansicht. Überhaupt erscheint es fraglich, ob bei der transscendentalen Ökonomie von S eine Rezeption lebender Menschen, wie sie hier bei Esra vor sich gehn soll, denkbar sei. Es ist ungereimt, dass an der Stätte und in der Welt, wo nur Seelen und Engel ihren Aufenthalt haben mit ihrem feinen pneumatischen Leib (s. u.), der grob körperliche Leib eines lebenden Menschen Platz finden könnte. Zum mindesten müsste vorher eine chemische Umwandlung dieses Leibes in den Himmelsstoff vorgenommen werden; eine solche scheint aber garnicht beabsichtigt. Salathiel dagegen musste schon, um das himmlische Jerusalem zu sehen, 7 Tage Blumen essen! Das steht auf derselben Linie, wie das andere, dass das

Einschlürfen des flüssigen Feuers gleich Geistes 14, 39. 40, was ja mit der von uns in S in Abschn. II, 1 zu entwickelnden Theorie vom Stoff des *πνεῦμα* sonst ganz übereinstimmt, ohne eine Vorbereitung durch Fasten vor sich geht. Diese beiden Punkte sind Zeichen, dass der metaphysische Dualismus alexandrinischer Philosophie hier noch nicht so zur völligen Überzeugung, zu der das ganze Denken beherrschenden Weltanschauung geworden ist, wie in S. Wir stehen noch mehr auf dem Boden von den ersten 36 Kapiteln des Henoch, wo Himmel und Erde ebenfalls noch aneinanderstossen, und der Seher in seinem irdischen Leibe ganz wohl im Himmel und unter Engeln sich bewegt, auch das himmlische Jerusalem nicht aus pneumatischem Lichtstoff, sondern aus irdischen Edelsteinen besteht. Hier ist schon mehr von diesem Lichtstoff zu finden; aber er geht immerhin in den Menschenleib ein, ohne dass dieser einer besondern Vorbereitung bedarf, — wenn auch, solange er im Leibe drin ist, der Brotgenuss unterbleibt V. 43. Diese Verschiedenheit der philosophischen Grundlage führt uns im Gegensatz zu S einige Grade weiter von Ägypten nach Palästina. Die Berechnung des Jahres der Schriftabfassung auf das J. 5042 nach Erschaffung der Welt kann freilich nur nach der LXX erfolgt sein; allein es ist ungewiss, ob dort der Text ganz in Ordnung ist, wie wir gleich noch sehen werden. Auf jeden Fall kann die Berechnung gerade dieses Ereignisses nur einigen Sinn und in den Augen der Leser chronologischen Wert für die Berechnung des Weltendes haben, wenn sie das Zeitalter des historischen Esra dabei im Auge hat; vgl. u.; und so ist denn auch wirklich die fingierte Situation dieses Stückes die, in der man den historischen Esra denken kann. Nach 14, 1 sitzt der Seher, als er seine Berufung erhält, „unter der Eiche“. Das erschien den Übersetzern ungereimt, da ja von einer Eiche noch garnicht die Rede gewesen; und die, welche sich auch sonst Lizenzen erlaubten, suchten es zu verallgemeinern, Ar. „sub arbore“, Ae. „sub arbore rubi“, dem Vorbilde Ex. 3, 2 folgend, wo ausser dem Dornbusch kein Baum erwähnt ist. In der That hätte der Verf., der seine Esrasituation der des Mose nachbildete, nicht darauf verfallen können, ihn unter einen Baum, speziell eine Eiche zu setzen, wenn er nicht durch irgend etwas anderes veranlasst worden wäre, gerade diesen Platz als eine Offenbarungsstätte anzusehen. Denn wie kam er sonst dazu? In Ex. 3 fand er nur den Busch, Mose hinzutretend, an keinen Ort gefesselt; wie wäre ihm da überhaupt die Vorstellung gekommen, den Seher unter dem Baum sitzend zu denken und somit die Stätte des Busch's von der Eiche aus, nicht aber die Stellung Esra's von dem Busch aus zu bestimmen, ohne jenen Grund? Es ist also in seiner Vorstellung die Eiche das frühere gewesen, sie als Offenbarungsstätte stand fest, der Dornbusch

kam dann ihr gegenüber, — die Eiche also als eine bestimmte, historische Eiche zu denken. Es ist nun nicht schwer, zu bestimmen, von wo aus er zu dieser Vorstellung gekommen ist. Wir begegnen dieser selben Stätte mehrfach in der Apoc. Baruch. In 6, 1 geht dort der Seher vom Volke abseits und steht ‚apud quercum‘; nach 55, 1 sitzt er ‚dort unter dem Baum, um im Schatten seiner Zweige zu ruhen‘; und nach 77, 18 sitzt er bei der Abfassung der 2 Briefe, von denen der eine nach Babylon und der andere an die 10 Stämme geschickt werden soll, ‚unter der Eiche im Schatten der Zweige‘. Baruch ist in Jerusalem, er schreibt nach Babylon; die Eiche muss wohl ein berühmter Baum gewesen sein, bekannt als an heiliger Stätte stehend, dass er so zu verschiedenen Ereignissen und in verschiedenen Quellen zur Fixierung der Situation verwandt wird. Seine Stätte ist nicht, wie aus dem Vergleich von 55, 1 mit 47, 1 geschlossen werden könnte, bei Hebron (— wo heute der in der Legende als Abrahams-Eiche bezeichnete Baum steht —); denn es ist nicht schwer, nachzuweisen, dass bereits bei 53, 1 eine neue Quelle beginnt. Vielmehr geht aus 6, 3 mit Deutlichkeit hervor, dass er bei Jerusalem oder vielmehr noch innerhalb der Mauern Jerusalems steht. Denn wenn sich der Verf. 6, 1 an die Eiche begiebt und dann, weil er sich über die vom Feind umzingelten Mauern nicht hinauswagen darf, in die Luft gehoben wird, von dort der Einnahme der Stadt zuzusehn, so steht eben die Eiche noch innerhalb der Mauern, aber doch abseits an einsamem Ort, wie V. 1 erkennen lässt. Damit haben wir den Platz gefunden, wo unser Verf. den Esra zur Abfassung der 94 Bücher berufen sein lassen will. Dass er darin von Apoc. Bar. abhängig sei, ist nicht ohne weiteres zu schliessen, da auch dort, wie bemerkt, mehrere Quellen den Baum kennen, und also wohl eher an eine wirkliche, der Sage jener Zeit als heilig bekannte Eiche zu denken ist. Wir sehen also hier den Esra, wie es thatsächlich ein Pseudepigraph, der seinem Buch auch nur einigermaßen den Anspruch auf geschichtliche Glaubwürdigkeit wahren wollte, garnicht anders darstellen konnte, seine Hauptwirksamkeit, die der Wiederveröffentlichung des Kanons und der Stiftung der Geheimtradition in Jerusalem ausüben, während Salathiel ebenso selbstverständlich in Babylon weilte.

Der Umstand, dass Esra durch diese Erzählung nicht bloß typisch, nicht bloß als Subjekt einer Apokalypse, sondern als handelnde geschichtliche Persönlichkeit auftritt, von dem ein Vorgang seines Lebens nur aus Interesse an seiner Person berichtet wird, hat nun auch die selbstverständliche Folge, dass seine Stellung innerhalb des Weltverlaufs eine andere, der Geschichte entsprechende wird. Die fingierte Situation von S trug durchaus den Charakter der Allegorie; sie war, wie wir schon sahen, genau so gebildet worden, dass sie von dem Leser direkt

mit seiner eigenen Zeit in Parallele gesetzt und auf sie übertragen werden sollte. Salathiel ist unausgesprochen der Repräsentant der Ansprüche des Hauses David auf irdische Herrschaft, der doch ganz in das Gesetz sich vertieft, auf irdische Herrschaft verzichtet und sein Heil im Himmel hofft; die Zerstörung von 588 gleich der Zerstörung von 70; Babylon gleich Rom, das ruhige Glück der Babylonier gleich der ruhigen Herrschaft des römischen Reichs. Daher denn auch die Prophezeiung von dem unmittelbar bevorstehenden Ende dieser Verhältnisse. Dachte man sich Salathiel einigermassen lange am Leben, so hat er die Katastrophe Babylons gesehen; daher die Weissagung 4, 26 u. ö.: ‚wenn du lange lebst, kannst du selbst es noch sehen‘. Bei dem beständigen Schillern zwischen dem Untergang der Welt und dem Untergang Babylons musste der Leser, der die Situation Salathiels in der eigenen genau wiedergekehrt sah, sich sagen: ‚Also, wer lange lebt, wird das Ende der Welt noch schauen‘. Selbstverständlich hat der Verfasser dieses Esrastückes das Weltende ebenso nahe gewünscht und geglaubt, als der von S, — vielleicht sogar noch näher, wie wir gleich sehn werden; aber weil ihm nicht, wie in S, die fingierte Situation rein typisch ist und unmittelbar auf die Gegenwart übertragen werden soll, sondern weil er Geschichte als Geschichte erzählt, soll auch Esra das Ende nicht selbst sehen, sondern er wird aufgenommen gen Himmel, bis die Zeit ein Ende hat. Man sage nicht: das wird nun gesagt, weil die Sache zum Schluss kommt, beabsichtigt war es von vornherein, nur der Engel wusste es nicht. Nur den Lebensabschluss seines Sehers wusste Uriel nicht 4, 52, das dagegen war ihm sehr wohl bewusst, dass das Ende selbst so nahe bevorstand, dass er es möglichenfalls noch hätte erleben können 4, 28. Hier liegt die Sache mit Absicht anders. Während in S die Zeit bereits stürmisch ihrem Ende zueilt 4, 26, bereits alt geworden ist, die Schaffenskraft bereits grösstenteils verloren hat 5, 49. 53—56, so ist hier die Jugend vorüber, und das Alter erst im Herannahen 14, 10; und bei der freundlichsten Bereitwilligkeit wird man es nicht fertig bringen, die Vorstellung 4, 49 ff., wo die noch übrige Zeit nur noch den Tröpflein nach dem Gewitterregen gleichkommt, mit der Notiz 14, 11 ff. in Übereinstimmung zu bringen, wonach von der in 12 Teile geteilten Zeit noch $2\frac{1}{2}$ Teile ausstehen. Selbst wenn man sich dazu verstehen wollte, mit Durcheinanderwerfung der Quellen einen dieser Teile noch für ein irdisches Messiasreich abzutreten, ja selbst wenn man gegen den sehr deutlichen Wortlaut aus den $2\frac{1}{2}$ nur $1\frac{1}{2}$ Teile machen wollte, so wäre selbst der eine halbe, der übrig bliebe, noch zuviel; denn das Verhältnis der paar nachfallenden Tröpflein zum Gewitterregen ist doch wohl ein anderes, als 1 zu 24; und der Engel könnte auch von dem 24. Teil des Weltalters, der nach Vergleich von 14, 48 auf

ca. 250 Jahre sich berechnen würde, nicht sagen, bei einigermaßen ausgedehnter Lebenszeit könne ein Mensch das noch überleben! Dann aber beruhten auch schon jene beiden Konzessionen an eine Harmonistik, die diametral entgegengesetztes in Eine Quelle und unter Einen Hut bringen will, auf einem Verfahren, das nur als leichtsinniges bezeichnet werden kann. Die paar Tropfen, die nach S noch übrig sind, gehen doch nicht auf einen Abschnitt in der Zeit, sondern nach 4, 26. 29 u. s. f. direkt auf den Weltuntergang; und so müssten sie, ob nun dieses Stück hier ein irdisches Messiasreich hat oder nicht, trotzdem mit den ganzen $1\frac{1}{2}$ oder $2\frac{1}{2}$ Teilen des Weltalters identifiziert werden, die nach 14, 12 noch übrig sind; was das Verhältnis der Nachtropfen zum Regen auf 1:8 oder auf 1:4 herabdrückte, also völligen Unsinn ergäbe. Sodann aber haben wir schon oben angedeutet, dass die Annahme eines irdischen Messiasreiches diesem Stück ganz fern liegt. Die geringste Bereitwilligkeit, dem Text nicht die Glieder zu verrenken, führt darauf mit aller Gewissheit. Denn soll nach V. 9 Esra mit seinen Schicksalsgenossen und dem Messias aufbewahrt bleiben, *'usquequo finiantur tempora'*, so ist doch wohl das Erscheinen des Messias mit dem Zeit- (und Welt-)ende gleichzeitig; und wenn nun die Zeit in 12 Teile eingeteilt wird, so tritt der Messias, der bis zum Ende der Zeit aufgespart bleibt, nach Ablauf der 12 Teile seine Herrschaft an. So gelten also die $2\frac{1}{2}$ Zeiteile, die nach dieser Stelle von Abfassung der 94 Bücher an noch übrig sind, bis zum Weltende, mit welchem die Eröffnung des Messiasreichs identisch ist; und der Verfasser ist auch darin den Anforderungen treu geblieben, die eine nicht typisch, sondern historisch gemeinte Erzählung aus dem Leben Esra's an ihn stellte, dass er ihn nicht die Weltkatastrophe *'möglichenfalls erleben'* lässt, sondern ihn geraume Zeit vorher ansetzt, $2\frac{1}{2}$ Teile vor dem Ablauf der in 12 Teile geteilten Zeit. — Es genügt hier, das nachgewiesen zu haben; wie sich positiv die Chronologie des Verfassers gestaltet, wollen wir auch hier der späteren Zeichnung des historischen Bildes der Einzelquellen vorbehalten.

Das gesagte reicht auch schon aus, um die Verschiedenheit dieses Ecrastückes, das wir E² nennen wollen, von E, A und M nachzuweisen. Am nächsten von diesen steht ihm E, das ja gleichfalls ein Ende der Welt erwartet, und zur Verjenseitigung des Seligkeitsideals geschritten ist. Aber es geschieht doch dort nicht in der Meinung, dass die Welt unbedingt in unaufhaltbarer Erschlaffung begriffen sei und, je älter sie werde, unweigerlich um so mehr sündhaftes Wesen zutage fördern müsse, wie hier (14, 10. 16); sondern wenn sie als letzte Periode dieses Weltalters noch eine Zeit der Gerechtigkeit und des Friedens erhofft, so liegt doch jene Verjenseitigung nicht sowohl an einer

praktischen, selbstständigen Weltverzweiflung, sondern sie ist eine Konzession an den von aussen mächtig herandrängenden Supranaturalismus. Dieses innere Leitmotiv trennt die beiden Quellen mehr voneinander, als der faktische Umstand, dass das 400jährige Reich von dort in E^2 keinen Platz findet. Äusserlich, aber nicht minder wichtig ist der formelle Punkt, dass E in derselben Weise wie S nicht rein historisch schildert, sondern als typisch angesehen werden will und infolgedessen das Weltende nicht geraume Zeit hinter den fingierten Zeitpunkt der Apokalypse verlegt, wie E^2 , sondern als dicht bevorstehend schildert. Es ist doch ein grosser Unterschied, ob E , durch die beabsichtigte Parallele veranlasst, seinen Engel sagen lässt: „An den Teilen der Messiaswehen, die schon verstrichen sind, kannst du merken, dass der Anfang vom Ende bereits eingetreten ist“, oder E^2 , von der historischen Person des Esra ausgehend, aus dessen Leben es eine Geschichte bringt, prophezeit: ungefähr $\frac{5}{6}$ des Weltalters sind verstrichen, ungefähr $\frac{1}{6}$, — also ca. 1000 Jahre — stehn noch aus.

Dass E^2 zu A und M nicht passt, liegt auf der Hand und bedarf keiner weiteren Ausführung. Die Erschlaffung der Welt, die Verlegung des Gottesreichs aus der Welt und der Zeit hinaus, der angebaute alexandrinisierende Dualismus sind Dinge, die das Weltbild von E^2 ebenso weit von A und M trennen, wie dasjenige von S und E . Genuin jüdischer reiner Naturalismus und hellenisierender reiner Supranaturalismus sind eben Dinge, die sich ausschliessen. In der letzteren Sphäre bewegen sich auch die Ausdrücke, welche die Wirkung des pneumatischen Trunkes auf Esra schildern V. 40: „cor meum eructabatur intellectum et in pectus meum incresebat sapientia. nam spiritus meus conservabat memoria“, und welche die Verbindung der Verse 13, 54 ff. mit unserm Stück herstellen.

Haben wir nun E^2 als ein neues selbstständiges Stück erwiesen, das keinen Abschluss oder Beglaubigung der früheren Enthüllungen bietet, sondern einen Anhang aus dem Leben des geschichtlichen Esra, so werden wir berechtigt sein, uns dem Urteil Ewalds anzuschliessen, es sei wenigstens hier an seine Stelle gekommen nur aus dem Grunde, um noch wenigstens etwas zu bringen, was an das Leben des gewählten Pseudonyms erinnerte oder vielmehr ihm nicht geradezu widerspräche. Dass es seine Existenz überhaupt einem ähnlichen Motiv verdanke, kann natürlich nicht behauptet werden; es ist vielmehr anzunehmen, da wir es als Schlussstück einer grösseren Partie erkannt haben, dass diese selbst mehr von der (legendarischen) Geschichte Esra's enthalten hat, etwa wie Apc. Bar. von der Geschichte Baruch's, und dass es deshalb nicht willkürliche Laune war, diesen rein Geschichte erzählenden Passus zu bringen. Aber zugleich ist auch über die anderen Quellen, E , A und M , da-

durch festgestellt, dass sie zumteil oder alle gleichfalls Esraapokalypsen müssen gewesen sein. Denn wie hätte der R sonst das Bedürfnis fühlen können, diese Geschichte aus dem Leben Esra's noch zu bringen? Dies Bedürfnis kann nur so entstanden sein, dass er auf einer oder der andern seiner Quellen den Namen Esra fand, dass es ihm für die Verbreitung seines Buches vorteilhafter erschien, nicht Esra in Salathiel, sondern Salathiel in Esra umzuwandeln, dass er sich somit entschloss, seinem ganzen Buch den Namen einer Esraapokalypse zu geben, dass es nun aber auch wünschenswert erschien, die etlichen Ungeheimheiten, die aus der Umwandlung von S hervorgegangen waren, durch ein kräftiges, unverkennbares Ereignis aus dem Leben des geschichtlichen Esra zu paralysieren, das er mit einigen Modifikationen einem andern Esrabuch entnahm und, was sich verhältnismässig gut machen liess, als Schlussstück in sein Buch verarbeitete. Zugleich hatte er auf diese Weise die bedeutungsvolle Anzahl von 7 Visionen. Der letztere Umstand mag auch für die Streichung des ersten Traumbildes von S mitgewirkt haben, welches sonst die Visionen um eine achte vermehrt haben würde.

(*Redaktionelle Zusätze in E².*) Wir sagten, die Verwebung des Esrastückes sei nicht ohne einige Modifikationen vor sich gegangen. Man könnte denken, das sei selbstverständlich; denn wenn der R das Stück einem andern, doch schwerlich ganz unbekannten Buche entnahm, so musste ihm daran liegen, seine Geschichte nicht ohne weiteres als entlehnt und seinen andern Quellen ursprünglich nicht zugehörig erkennen zu lassen. Allein das ist eine Rücksicht, welche die Kompilatoren dieser Art selten genommen haben, wie das Beispiel unserer andern Quellen, auch der Test. XII patr. u. a. zeigen. Der eigentümliche Inspirationsbegriff jener Zeit mochte genügen, den Lesern sowohl wörtliche Übereinstimmung wie schroffe Widersprüche verschiedener Bücher in einzelnen Teilen erklärlich erscheinen zu lassen; wenn nur gewisse Einschübe und Anspielungen auf früher dagewesenes die Zugehörigkeit des interpolierten Stückes zum Ganzen als unanfechtbar erscheinen liessen. Redaktionelle Zusätze dieser Art sind denn auch in dieser letzten Quelle nicht zu verkennen. Von selbst ergab sich eine Bezugnahme auf das frühere bei Gelegenheit der Erwähnung dessen, was dem Esra bereits mitgeteilt sei, in V. 8. Ob dort auch in der ursprünglichen Form gleiches gestanden hat, etwa ‚signa, quae demonstravi‘, — denn dass E² keine somnia enthalten, haben wir bereits bei der Besprechung von 13, 56b gesehen, — und eine Notiz, die auf ähnliches hinwies, wie V. 56a, wird sich nicht näher bestimmen lassen. Jedenfalls war es für den R selbstverständlich, den Vers mit dem, was er nun thatsächlich gebracht, in Übereinstimmung zu setzen. Weniger zwingend, aber wohl

brauchbar war die Gelegenheit bei V. 17b, wo er die Worte zugesetzt hat: *iam enim festinat aquila venire quam vidisti in visione*. Freilich passt der faktische Inhalt dieser Notiz zu dem, was E² eigentlich hat sagen wollen, wie die Faust aufs Auge, sodass man fast schon wegen dieser Stelle allein sich veranlasst fühlen könnte, zu vermuten: *Wenn das Adlergesicht so an den Haaren herbeigezogen wird, ist es vielleicht überhaupt interpoliert*. Einmal hat ja das Kommen des Adlers mit dem, was E² hier voraussagt, garnichts zu thun. Das letztere spricht von einer allgemeinen moralischen Verschlimmerung auf der ganzen Welt, die durch das Erschlaffen ihrer sittlichen und physischen Lebenskraft veranlasst wird; das Kommen des Adlers dagegen ist ein rein politisches Ereignis, und es wäre an sich ganz wohl denkbar, dass auch unter der Knechtung des Römerreichs die übrige Welt ganz rein und gut sich erhielte, *geduldig in Trübsal, anhaltend am Gebet*. Ja, wenn in 11, 41 der Löwe zum Adler spricht: *odisti rectos*, so zeigt sich, dass die Bosheit prinzipiell nur Rom beigelegt ist; denn aus V. 46 erhellt, dass unter den Rechtschaffenen nicht nur Juden verstanden sein sollen. V. 17a hat also thatsächlich mit dem Kommen des Adlers nichts zu thun, wenn auch für den R, der natürlich bestrebt war, seine Quellen auf dem gleichen Niveau erscheinen zu lassen, Veranlassung genug sein mochte, die allgemeine moralische Verschlimmerung mit der Prophezeiung der 5. Vision zu identifizieren. Freilich vergass er dabei das zweite, dass *appropinquabit* Futurum ist und noch eine recht weite Fernsicht offen lässt, während seine Bemerkung *iam enim festinat aquila venire* von E² nimmer hätte geschrieben werden können, weil dort das Ende der Zeiten noch nicht so nahe ist. Zu Esra's Zeit stehn noch 2½ Teile des Weltalters bevor, und nach seiner Aufnahme in den Himmel wird, wenn man ja die 4 Tiere auch für diese Quelle herbeiziehn will, — was natürlich nicht ohne weiteres angeht, — nicht nur das 4., sondern auch noch das 3. Tier seine Herrschaft beginnen.

(*Der Schluss von S, 14, 29—35.*) Ein grösserer Einschub wird dann im weiteren Verlauf noch bemerkbar. Gott spricht V. 23 zu Esra: *vadens congrega populum, et dices ad eos, ut non quaerant te diebus quadraginta*. Statt dass Esra einfach dieser Weisung nachkommt, versammelt er allerdings das Volk, hält ihnen nun aber eine längere Ansprache, worin er sie zu rechtschaffenem Lebenswandel ermahnt V. 27 ff. Gott habe ihren Vätern, als diese das Gesetz des Lebens angenommen, das Land Zion zum Eigentum gegeben; da sie aber und ihre Nachkommen, auch die, zu welchen der Seher jetzt spricht, sich durch beständige Übertretungen dessen unwürdig erwiesen, so habe Gott es den letzteren wieder abgenommen. So sollten sie nun ihren Sinn bändigen und ihr Herz erziehen, um doch

nach dem Tode im Gericht Erbarmen zu finden. Diese Ansprache ist nach jeder Richtung hin für E² unmöglich. Die Lage ist hier wiederum die, dass Volk und Prophet im Exil sich befinden. Gott hat ihnen das Land fortgenommen, das er ihnen gegeben hatte, *et nunc hic estis*; im Tode sollen sie Erbarmen suchen. Das kann Salathiel zu seinem Volk in der babylonischen Gefangenschaft sagen, aus der er eine zeitliche Erlösung nicht mehr erwartet, aber nicht Esra zu der jüdischen Gemeinde, die vor ihm steht auf dem Boden Zions. Die ist ja gerade wieder im Besitz dessen, was ihr nach V. 32 genommen sein soll! Sodann spricht der Seher wieder nicht zu der Generation, die 150 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems lebte, sondern zu der, die das selbst mit Augen gesehen. *Patres vestri et vos iniquitatem fecistis et abstulit a vobis, quod donaverat. et nunc vos hic estis*. Esra hätte sagen müssen: *abstulit a patribus vestris, quod donaverat, et nunc reddidit vobis*. Endlich ist nach dieser Ansprache gar keine Wiederherstellung des mosaischen Gesetzes beabsichtigt oder nötig. Wozu war denn diese nach E² nötig? V. 22 sagt es: *ut possint homines invenire semitam, et qui voluerint vivere in novissimis vivant*. Hier ermahnt der Seher ganz ruhig die Leute V. 34, aus eigener Kraft sittlich zu leben und dadurch die Barmherzigkeit nach dem Tode zu verdienen. Das kann Salathiel sagen, der eine schriftliche Wiederherstellung der verbrannten Gesetzesschriften nach 4, 23. 26 in diesem Äon garnicht mehr erwartet, nicht aber der Esra aus E², der das, was hier verlangt wird, in V. 22 ausdrücklich für unmöglich erklärt. Passt somit diese Anrede ebensogut zu S, als sie zu E² nicht passt, wo eine Paränese, wenn auch mit anderm Inhalt, höchstens nach der Wiederveröffentlichung des Kanons am Platze gewesen wäre, und nehmen wir sie dementsprechend hier heraus, so thut Esra an dieser Stelle nichts anderes, als was Gott V. 23 ihn geheissen: *et profectus sum, sicut mihi praecepit, et congregavi omnem populum et dixi: nemo ad me accedat nunc, neque requirat me usque diebus quadraginta. et accepi quinque viros sicut mandavit mihi et profecti sumus in campum et mansimus ibi etc.* Die Ansprache dagegen bildet einen ebenso passenden als notwendigen Schluss der ersten und Hauptquelle S. Wo dieselbe abbrach, befand sich Salathiel, für den die Zukunftsenthüllungen ihren Abschluss erreicht hatten, imbegriff, dem Volk das tröstliche Resultat der letzteren mitzuteilen. Wir könnten uns zur Not selber sagen, worauf diese Mitteilung muss hinausgekommen sein. Er hat gebetet und geklagt um das Geschick Zions, und die ganze Lösung seiner Zweifel, die ganze tröstliche Zukunftshoffnung ist in die Welt nach dem Tode verlegt worden. Dort scheiden sich die Seelen der Frommen und Unfrommen, zunächst in seligem oder unseligem Zwischen-

zustand, um endlich durch das jüngste Gericht ihren definitiven Zustand für die Ewigkeit angewiesen zu bekommen. Das führt er nun hier, in völliger Übereinstimmung mit allem, was er vom ersten Gebet an über Handlungsweise und Schicksal Israels gesagt hat, in kurzer Rede noch einmal aus, seinem Volk zur Lehre. Und er schliesst: *si ergo imperaveritis sensui vestro et erudieritis cor vestrum, vivi conservati eritis et post mortem misericordiam consequemini; iudicium enim post mortem veniet, et tunc iustorum nomina parebunt et impiorum facta ostendentur*. Die kurze und in den Kontext nicht passende Notiz *quando iterum reviviscemus* hinter dem *veniet* möchte ich eher für das Produkt eines späteren Glossators halten, als für redaktionellen Zusatz. Die Worte *post mortem misericordiam consequemini* denken offenbar an eine Begnadigung der Seele, die unmittelbar nach dem Tode eintritt, sofern nämlich gleich dann eine Scheidung zwischen Beseligung der Frommen und Qual der Gottlosen eintritt, oder mindestens an eine solche verbunden mit der definitiven Entscheidung im jüngsten Gericht. Der Verf. konnte nach den Schilderungen, die er von diesen Dingen in [6, 51 ff.] entworfen, gewiss sein, dass er richtig verstanden wurde. Einem Auferstehungsgläubigen, der die Stelle las, schien nach V. 34b die Gefahr nahe zu liegen, dass man das Gericht auch von V. 35a gleich hinter das Abscheiden der einzelnen legen möchte, etwa wie wir das jetzt denken, und schrieb die Worte: *quando iterum reviviscemus* an den Rand. Dass es der R selbst gethan, ist deswegen unwahrscheinlich, weil für ihn doch S immer die Hauptquelle war, zu deren Ergänzung die andern Quellen nur verwertet wurden, und er deshalb in diesen Dingen, die den Hauptvorwurf von S bilden, doch wohl S nicht korrigiert haben würde. Von den Quellen, die er herbeigezogen, ist ja E die einzige, welche den Auferstehungsglauben hat.

Der Anschluss der Rede an ihre Einleitungsworte in 12, 48 ist mit Weglassung von 14, 28 durch ein einfaches *enim* zwischen *peregrinantes* und *peregrinati sunt* hergestellt; sie giebt die Erläuterung und Ausführung von 12, 47, mit speziellem Anschluss an die gegenwärtige Erniedrigung Zions V. 48, die durch die Sünde des Volkes herbeigeführt sei und durch die nach dem Tode in jenem Leben zu erwartende Herrlichkeit ihren Ersatz finden werde. Die Quelle S ist damit in würdiger und dem ganzen Gehalt und Geist des Buches entsprechender Weise geschlossen.

Die Quelle E² und damit das ganze „IV. Buch Esra“ schliesst mit einer Angabe des Jahres, in welchem die Wiederherstellung der heiligen Schriften und infolgedessen die ganze in der Komposition der 7 Visionen enthaltene Zukunftsenthüllung stattgefunden habe. Das Jahr lautet auf 5042 nach Erschaffung

der Welt, am 12. Tage des 4. Monats. Dieses Jahr stimmt weder zu Salathiel noch zu Esra, weder zu der Berechnung, welche in S den Regierungsantritt Davids auf 3000 ansetzte, noch zu irgend einer andern in der Theologie jener Zeit üblichen oder nach hebr. Text oder LXX möglichen. Da gleich im Verse darauf der R offen hervortritt mit der selbstständigen Bemerkung, dass Esra in diesem Jahr gen Himmel gefahren sei, so liegt nahe, anzunehmen, dass auch die unpassende Zahl in V. 48 von ihm herrühre und mit besonderer Rücksicht auf seine Zeit, ohne dass er die dadurch eintretende Kollision mit den geschichtlichen Bildern seiner Quelle beachtete, hingeschrieben worden sei. Das nähere über diesen Punkt werden wir in dem folgenden Abschnitt, der diese geschichtlichen Bilder feststellen soll, zu bringen haben.

Zweiter Abschnitt.

Das geschichtliche Bild der Einzelquellen.

1.

Die erste Quelle (S).

(*Zeit der Abfassung.*) Die chronologische Fixierung der Quelle S, der eigentlichen Grundschrift unseres Buches, wird möglich, sobald man sich darüber klar geworden ist, wie die darin gezeichnete Situation aufgefasst werden soll. Es kann sich dabei handeln um historische oder typische Auffassung, jenachdem nämlich die in apokalyptischer Form in Aussicht gestellte Weltkatastrophe von der angenommenen Lage aus nach in der Schrift enthaltenen Daten, Ankündigung der Messiaswehen u. dgl. berechnet werden, oder diese Lage selbst als typisch unmittelbar in die Gegenwart umgesetzt werden soll. Wir haben uns im Laufe der Untersuchung für unsere Quelle bereits mehrfach andeutungsweise auf den letzteren Standpunkt gestellt; und es kann in der That kein Zweifel obwalten, dass dies der Absicht des Verfassers entspricht. Wenn nämlich, wie hier geschieht, der Weltuntergang als ganz unmittelbar bevorstehend geschildert wird, ja dem Empfänger der Offenbarung mitgeteilt wird, er selbst werde ihn, wenn ihm Gott langes Leben gebe, noch erleben, so würde damit die Schrift, die zu Salathiels Zeiten geschrieben sein will, von vornherein Lügen gestraft sein und sich selbst die Möglichkeit aller Wirkung abgeschnitten haben, wenn sie nicht die Leser durch Zeichnung einer der ihrigen genau entsprechenden Situation von vornherein auf den bekannten allegorischen Grundsatz hingewiesen hätte: ‚ach, das ist ja genau unsere Lage, unsere Zeit, — was geschrieben ist, ist uns zur Lehre geschrieben‘. Nicht alle Apokalypsen betreten diesen allegorisierenden Weg; der Abschnitt Apoc. Bar.

50 ff. z. B. geht mit seinen Weissagungen ausdrücklich weit über die Gegenwart Baruchs hinaus, bespricht den zweiten Tempel und seine Geschichte; bei unseren anderen Quellen des IV. Esra werden wir wenigstens mehr oder minder den Anlauf gemacht finden, es zu thun; die Salathielapokalypse dagegen hat sich von vornherein mit aller Entschiedenheit auf den allegorisierenden Standpunkt gestellt und jeden andern Weg abgeschnitten. In ihr liegt Zion darnieder und soll nicht wieder aufgebaut werden, das Volk der Babylonier ist in ungetrübter Lage des Glücks und der Herrschaft und soll nicht gestürzt werden, alles soll bleiben, wie es ist, denn die Welt geht stürmisch zuende; dadurch hätte der Verfasser seiner Schrift den Anspruch auf Glaubwürdigkeit alsbald genommen, hätte er nicht durch den ersten Strich, mit dem er sein Bild zeichnete, den Lesern in die Seele geschrieben: ‚das ist unsere Zeit, nur scheinbar spricht der Engel des Herrn zu jenem Alten, faktisch zu uns‘. Damit haben wir unsern Kanon gegeben bekommen, die angenommene Zeit und Lage der Schrift unmittelbar in die Gegenwart des Verfassers umzusetzen und namentlich das erste Wort des Buches, ‚30 Jahre nach dem Untergang der Stadt‘, womit er den ersten markigen und bestimmten Schritt in die Geschichte hineinthat, wörtlich zu nehmen. Wer das las, 30 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems, der konnte in der That keinen Augenblick im Zweifel sein, zu sagen: ‚siehe da, das ist unsere Zeit, meine Zeit, das gilt für uns, für mich‘. Ich halte es deshalb auch nicht einmal für annehmbar, die 30 als sog. runde Zahl zu nehmen. Weniger als 30 kann man nicht wählen, denn waren noch nicht 30 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems vergangen, so konnten auch die Leser nicht annehmen, das sei für sie geschrieben und für sie gültig; und wenn man einige mehr als 30 auch wohl annehmen kann, da ja nicht gesagt ist, der Weltuntergang solle in demselben Jahr stattfinden, und für einige Jahre Spielraum gelassen ist, so ist das doch um so weniger wahrscheinlich als späterhin in dem Gebet Salathiels, wo von seinem Aufenthalt in Babel die Rede ist, und man garnicht als unbedingt nötig dieselbe Zahl oder überhaupt eine Zahl erwartet, weil bisher noch nicht ausgesprochen gewesen ist, dass er gleich die Deportation mitgemacht, wiederum die 30 Jahre genannt werden, sodass dem Verf. an dieser Zahl doch gelegen zu haben scheint. Damit ist die Abfassungszeit der Apokalypse auf 100 n. Chr. festgesetzt. Dass übrigens die 30 Jahre der Unfruchtbarkeit aus Kap. 10 garnichts damit zu thun haben, wie einige meinen, liegt auf der Hand, da sie ja nach der ausdrücklichen und richtigen Deutung in 3000 Jahre umgesetzt werden sollen. — Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass die Lage des römischen Reichs, wie wir sie in dieser Schrift geschildert bekommen, dem gefundenen Zeitpunkt entspricht.

Ist die Situation Salathiels typisch und zur Umdeutung auf die Gegenwart bestimmt, so ist kein Zweifel, dass Babel, die Zerstörerin Zions, als Rom, das siegreiche, seinen Triumph in Ruhe geniessende Volk der Babylonier als das römische Volk aufgefasst werden soll. In der That stand gerade um 100, und so die ganzen 30 Jahre hindurch, die seit Zions Fall vergangen waren, das römische Reich so fest und sicher, dass man wohl meinen konnte, es würde in seiner ruhigen Macht vom Weltuntergang überrascht werden; ganz anders, als z. Z. der Quelle E, wo vielmehr die bereits eingetretene Verwirrung des Weltreichs als einer der Vorboten der Endkatastrophe beschrieben wird (vgl. 5, 5; 9, 3 und unsere Ausführungen dazu auf S. 38. 76). Und wenn 6, 7 ff. das ganze diesseitige Säkulum als Säkulum Esau bezeichnet wird, so hat gewiss der gegenwärtige ungetrübte und anscheinend kaum antastbare Weltbesitz Roms dazu beigetragen, den Verfasser in seiner pessimistischen Weltbetrachtung zu bestärken. Es wird übrigens hierdurch auch noch klarer, wie er zur Wahl des immerhin auffallenden Pseudonyms Salathiel gekommen ist. Nicht das Pseudonym war das erste, sondern die Zeit, nämlich der Typus seiner eigenen, 30 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems; darnach musste das Pseudonym gewählt werden, und da war die Auswahl nicht eben gross. Ob etwa auch dogmatische Gründe mitgesprochen haben, welche die Wahl eines Davididen wünschenswert machten, davon wird gleich noch die Rede sein.

(*Ort der Abfassung.*) Nicht unmöglich ist auch, dass der Ort, als in Babylon, mitbestimmend eingewirkt habe. Wenn in einer typisch gehaltenen Erzählung, in der das babylonische Reich auf das römische Reich umgedeutet werden soll, der Verfasser die Apokalypse als in Babylon empfangen ausgiebt, so ist an sich wahrscheinlich, dass er selbst sie in Rom verfasst habe, und dass dies dann wieder zur Wahl der fingierten Situation ihn bestimmt habe. Dieser Eindruck wird verschärft durch die allgemeine Erwägung, dass es immerhin nicht nahe lag, eine Apokalypse, die von dem traurigen Zustand Jerusalems ihren Ausgangspunkt nimmt, nach Babylon zu verlegen. Warum heben die Klagen nicht auf den Trümmern von Jerusalem an, wie in so vielen andern Büchern? Freilich war wohl 30 Jahre nach dessen Untergang niemand mehr so recht da, der auf der Trümmerstätte sitzen konnte; dennoch weist vieles in der Schrift darauf hin, dass die daraus sich ergebende Notwendigkeit, den Seher in das Land der Heiden zu versetzen, gut zu der wirklichen Lage des Verfassers gestimmt hat. Wir machten schon darauf aufmerksam, dass die menschliche, mitfühlende Stellung, die er gegen die Heiden einnimmt und die ihn immer wieder von dem Standpunkt ausgehn lässt, dass die menschliche Gattung doch eine einheitliche sei und demgemäss imgrunde nach einheitlichem

Massstab behandelt werden müsse, sich immer noch am besten erklärt, wenn er nicht in wesentlich jüdischer, sondern in wesentlich heidnischer Umgebung gedacht wird. Bemerkt er 4, 29. 31, er habe sich durch dreissigjährigen Aufenthalt in der Hauptstadt der Heiden davon überzeugt, dass sie auch nicht besser seien, als die Juden (V. 31; vgl. auch V. 22. 25 f. mit V. 29. 30), so macht diese Notiz einmal den Eindruck grosser Unmittelbarkeit und Ungekünsteltheit und lässt andererseits durch diese Milde des Urteils vermuten, dass er durch persönliche Gewöhnung an das Leben inmitten der Heiden zu dieser Überzeugung von ihrer wesentlichen Gleichwertigkeit mit den Juden in sittlicher Beziehung gelangt sei. Endlich wird das zur Notwendigkeit, wenn man ihn die Zahl der verloren gehenden Heiden mit der der geretteten Juden vergleichen hört und ihn dann überwältigt sieht von der erdrückenden Majorität der Heiden. In den Apokalypsen, deren Abfassung in Palästina keinem Zweifel unterliegt, wird man vergebens nach einem entsprechenden Gedanken suchen. Dort ist man ersichtlich vollständig zufrieden mit der Aussicht, dass nur die Getreuen aus Israel das Gottesreich ererben, alle andern Völker der Erde der Vernichtung anheimfallen sollen; und man denkt garnicht daran, dass das nur ein entsetzlich geringer Bruchteil der weiten Menschheit sei. Vgl. J¹ aus Apoc. Joh. (nach Spitta), Apoc. Bar. 24 ff. 53. 74, aus IV. Esra die Quelle E u. s. f. Es ist die alte und sehr natürliche Sache, dass, wer die Heimat nicht verlassen, in ihr den Mittelpunkt der Erde sieht und in dem Heimatvolke eine Zahl, gross genug, die Erde zu bevölkern, — welcher Lokalpatriotismus wohl schwerlich grössere Ausdehnung erfahren hat, als in Israel und seinem Lande. Wer dagegen von hier nach Rom kam und mit wenigen Volksgenossen sich eingefügt fand in den ungeheuren heidnischen Organismus, der mochte wohl niedergedrückt werden von dem Gedanken, dass diese ganze Fülle von Menschen verloren sein solle, dass so „viele geschaffen sind, aber wenige auserwählt“. Es ist kaum begreiflich, wie man aus diesem letzten zufälligen Zusammenklang der Worte eine Abhängigkeit unsers Verf. von Paulus hat schliessen wollen; sie enthalten nichts anderes, als den kurzen Ausdruck der Seelenstimmung, der das ganze, durch und durch jüdische Buch seine Entstehung verdankt. Dass freilich diese Stimmung etwas frappierend verwandtes mit der des Paulus hat, werden wir gleich noch näher ins Auge fassen müssen. — Möglich wäre nun ja freilich, dass unter dem Babylon auch eine andere heidnische Grossstadt, etwa Alexandria, verstanden werden solle. Doch ist dies aus mehreren Gründen unwahrscheinlich. Einmal war es ja bekannt, dass 588 ein grosser Teil des Volkes nach Ägypten ausgewandert war, unter ihnen sogar Jeremias und nach einer Tradition Baruch; es würde doch also wohl aller

Wahrscheinlichkeit nach der Verf., hätte er selbst in Ägypten sich aufgehalten und also auch zunächst von seinen dortigen Volksgenossen gewünscht, dass sie den Inhalt seiner Apokalypse auf sich selbst umdeuten sollten, auch hier die betreffenden Ereignisse sich haben abspielen lassen. Dann aber trug Alexandria ein sehr internationales und zu wenig römisches Gepräge; hat aber der Anblick des Gebahrens des römischen Volkes ihn zu der Betrachtung veranlasst, ob denn dadurch der Sieg derselben über das Volk Israel und über die Welt begründet sei, so ist schon dadurch nahe gelegt, dass er seine Beobachtungen in der römischen Metropole selbst angestellt hat. Dieselbe hatte gerade damals, kurz nach der durch Domitian veranlassten Judenbedrückung, Gelegenheit genug geboten zu einem trüben Sinnen über die Macht dieses gottfeindlichen Rom. Abgesehen von diesem Punkt ist die Ortsfrage von wenig Belang; denn die Theologie, die in dem Buch niedergelegt ist, ist eine so abgeschlossene, die Weltanschauung, die ihr zugrunde liegt, eine so feste und innerlich begründete, dass sie durch den Aufenthalt des Verfassers im Heidenland, der nach 4, 29 seit der Zerstörung Jerusalems datiert, wohl erweitert und befestigt, aber nicht sachlich umgebildet sein kann.

(*Die Theologie von S und Beziehungen nach aussen.*) Das führt uns auf die Frage nach der Stellung des Verfassers zu der übrigen zeitgenössischen Eschatologie und Theologie überhaupt. Wir können uns eingehend mit der Darstellung seiner Theologie nicht befassen; ein kurzer Überblick ist indessen notwendig, um die Bedeutung der Quelle zur Beurteilung der Entwicklungsgeschichte der supranaturalen jüdischen Eschatologie zu kennzeichnen, auch den radikalen Unterschied von den andern Quellen des Buches noch einmal scharf hervortreten zu lassen. — Was dem Ganzen zugrunde liegt und die letzte Motivierung aller Positionen, der einleuchtenden und der paradoxen, bildet, ist ein ganz schroff ausgebildeter Dualismus. Man sage nicht, das sei eine dogmatisierende Abstraktion, mit der angesichts der lebendigen, in den höchst realistisch ausgestatteten Gefilden des Jenseits üppig schwelgenden Fantasie jüdischer Apokalyptik nichts anzufangen sei. So heimisch die Seher des Buches Henoch, der Apokalypsen J¹ und J², selbst der Schrift U aus Apoc. Joh. und mancher andern Bücher in den himmlischen Wohnungen sind, so diesseitig und monistisch ist ihr Supranaturalismus gedacht, so wenig fordert er, auf bewusster Verleugnung des Diesseits ruhend, zu praktischen sittlichen Folgerungen heraus. An dem Vergleich von J² zu J¹ und zu U kann man sehen, wie eine ganz diesseitige Auffassung des Lebensideals, über das Stadium einer kompromissartigen Verschmelzung hinweg, in völliger und bewusster Verjenseitigung endigt; unsere Schrift zeigt, dass dieser Prozess nicht nur und ganz neu auf

heidenchristlichem Gebiet, sondern innerhalb des reinen Judentums sich abgespielt hat, — so zwar, dass von hier zum Paulinismus nur ein einziger Schritt ist. Ich bitte, was ich hier nur in einzelnen Zügen angeben kann, aus dem reichen Material der Schrift zu ergänzen.

In völliger Getrenntheit stehen nach der Anschauung von S sich die beiden Welten gegenüber, das Diesseits ein vergängliches Jammerthal, das Säkulum Esau, — das Jenseits wesentlich die selige Ewigkeit, das Säkulum Jakob. Indessen sind sie nicht bloß zeitlich, räumlich und durch ihren Glücksgehalt voneinander getrennt, wie dies bei Henoch, J² u. s. w. der Fall ist; vielmehr ist der Gegensatz ein metaphysischer, stofflicher. Diese Welt besteht aus dem vergänglichen, finsternen Erdenstoff, jene aus dem unvergänglichen Lichtstoff, den ich den pneumatischen nennen möchte. Der letztere Name ist deswegen angebracht, weil das Geistige, die nach unserer Anschauung rein geistigen Güter des göttlichen Worts, der göttlichen Weisheit u. s. f., das, was Paulus τὰ πνευματικά nennt, aus diesem selbigen Stoff besteht, sodass das Eingehn desselben in die menschliche Seele und daher auch die Zubereitung der letzteren für das Eingehen in die Welt jenes Lichtstoffes ein, wenn ich so sagen darf, metaphysischer Prozess ist. Ein Blick auf die einschlägigen Stellen des Buches, die zerstreut hie und da auch früher schon erwähnt worden sind, soll das erläutern.

Im 4. Kapitel hat Salathiel mit Uriel jenen seltsamen Streit, den man wohl einen erkenntnistheoretischen nennen könnte, wie nämlich es möglich sei, dass ein Mensch den göttlichen Weltplan fasse. Der Engel lehnt es zunächst ganz ab, und zwar mit den seltsamen Worten: „quomodo poterit vas tuum capere Altissimi viam?“ Bedenkt man, dass ‚vas‘ die Übersetzung des griechischen σκεῦος ist, welches in der Koine in der Regel als Leib gefasst wird, so scheint hier die seltsame Vorstellung ausgesprochen zu sein, dass der Leib, der räumlich ausgedehnte Teil des Menschen das Organ sei, womit die überirdische Weisheit aufgefasst werde; wodurch ja dann auch die letztere in irgend einer Weise in das Reich des stofflich existierenden hineingezogen werden würde, da räumlich ausgedehntes ein Gefäß nur für räumlich ausgedehntes sein kann. So erwecken denn auch die Worte selbst den Eindruck, als könne das ‚Gefäß‘ des Menschen jene überirdischen Dinge nicht ‚fassen‘, weil die letzteren entweder zu weit ausgedehnt sind für den engen Raum, oder weil der eine Stoff den andern nicht begreifen kann, etwa wie ein Säckchen leichten Tuches nicht imstande ist, glühende Feuerflammen zu fassen. Dass die Sache in der That so gedacht sei, beweist nun die Fortsetzung des Verses (4, 11): „quia in aliquo, quod non comprehenditur, creata est via Altissimi, neque potest corruptibilis in saeculo corruptibili

cognoscere viam incorruptibilis'. Hieraus geht einmal hervor, dass die via Altissimi bereits fertig geschaffen vorliegt, wenn man nicht zu dem Gewaltmittel ganz unerlaubter Textverdrehungen greifen will, und zwar ‚in etwas, was nicht begriffen wird‘, was füglich nichts anderes heissen kann, als ‚in einem Stoff, der nicht gefasst wird‘; anders lässt sich das ‚in‘ bei creare nicht übersetzen. Das wird sodann verstärkt durch das folgende: der Vergängliche kann nicht in dem vergänglichen Säkulum den Weg des Unvergänglichen fassen. Das ist wieder mit modernen Begriffen nicht zu verstehen; in unsern Augen würde etwa die Kurzsichtigkeit der menschlichen Seele, ihre Notwendigkeit, an der eigenen beschränkten Interessensphäre zu haften u. dgl., der Grund sein, weshalb sie in den Plan Gottes nicht eindringen könnte, aber nie und nimmer die Vergänglichkeit des menschlichen Leibes, der ja mit der seelischen Funktion des Begreifens offenbarer Wahrheit nichts zu thun hat. Ist hier gerade diese Vergänglichkeit des Leibes als Grund angegeben für die Unfähigkeit, den Weg des Unvergänglichen zu begreifen, so beruht das wieder auf der unserm Denken völlig fernliegenden Vorstellung, dass das Begreifen Funktion nicht der unvergänglichen Seele, sondern des vergänglichen Leibes sei, d. h. dass die zu begreifenden Bahnen der Weltweisheit nicht in die Seele, sondern in den räumlichen Leib eingehen, also gleichfalls ‚in einer Substanz geschaffen‘ sind, die räumlich gefasst werden kann und für das Gefäss des Menschenleibes nur deswegen zunächst unfassbar erscheint, weil sie die unvergängliche (Licht-)Substanz ist, während der Leib der vergänglichen Erdensubstanz angehört. Inwiefern dies letztere nur scheinbar die Fassbarkeit ausschliesst, wird gleich klar werden; dass aber die Notwendigkeit, den Weltplan Gottes nicht bloß als geheimnisvollen göttlichen Gedanken, sondern fertig geschaffen und räumlich existierend zu denken, keine grosse Schwierigkeit macht, ist bekannt. Eine grosse Rolle spielen in der apokal. Literatur die Bücher, auf denen er verzeichnet ist; es sind das nicht bloß die Bücher, welche die Namen der zur Seligkeit Prädestinierten, die Thaten der Gerechten u. s. f., enthalten, sondern solche, aus denen die ganze zukünftige Weltentwicklung zu ersehen ist. S. Hen. 81, 1. 2; 93, 2 u. s. f.; cf. Spitta a. a. O. S. 282. Das Buch mit den 7 Siegeln aus U in Apoc. Joh. ist hier sehr lehrreich, sofern es zeigt, dass der Inhalt dieser Bücher nicht in ihnen eigentlich geschrieben ist nach menschlicher Weise, sondern vollständig präexistent geschaffen, sodass er bei Öffnung der Siegel nicht verlesen, sondern von dem Apokalyptiker vollständig gesehen und erlebt wird. Solche präexistente Schöpfung widerspricht einerseits nicht der Thatsache, dass ihre irdische Nachbildung erst in der Zukunft in Erscheinung treten wird, andererseits kann sie in die Schranken eines Buches einge-

schlossen gedacht werden, weil sie aus dem pneumatischen Stoff besteht, der nicht den Gesetzen der räumlichen Ausdehnung des Erdenstoffes entspricht, auch das Buch natürlich in himmlischem Mass geschaffen ist. In Parallele hiermit kann man die Art setzen, in der jenerzeit die Promulgation des Gesetzes gedacht wird. Hier erscheint das Gesetz auch nicht als Geistiges nach unserer Vorstellungsform, das wohl in Worte gefasst und durch deren Vermittlung mit der Seele verstanden, aber seiner Substanz nach nicht selbst sinnlich wahrgenommen werden kann, sondern es bricht höchst eigen als Feuer aus dem Himmel hervor, als solches den Völkern der Welt sich mitteilend. Vgl. Spitta a. a. O. S. 346 und die bekannte, dort zitierte Stelle aus Philo de decal. II, 188: *φωτὴ δὲ ἐκ μέσου τοῦ οὐέντος ἀπ' οὐρανοῦ πυρὸς ἐξήκει καταπλητικωτάτη, τῆς φλογὸς εἰς διάλεκτον ἀρθρουμένης τὴν συνήθη τοῖς ἀκροωμένοις, ἢ τὰ λεγόμενα οὕτως ἐναργῶς ἐτρανοῦτο, ὥς ὁρᾶν αὐτὸ μᾶλλον ἢ ἀκοῦειν δοξεῖν*. Das Gesetz besteht aus jenem Feuerstoff und wandelt sich in eine verständliche Sprache; und nimmt man dazu, dass es bereits vor der Welt erschaffen worden ist, also, in jenem Stoff geschaffen, von da ab bis zu seiner Promulgation im Himmel präexistiert haben muss, so wird man geneigt sein, die Sache mit dem Weltplan, der *in aliquo creata est, quod non comprehenditur*, hier ebenso zu denken; um so mehr, als unser Verf. anscheinend an jener Tradition über die Gesetzespromulgation teilhat (3, 17—19) und die Aufnahme des Gesetzes in derselben Weise dem vergänglichen Teil des Menschen, dem Leibe, zuschreibt, wie hier die der *via Altissimi*; vgl. 9, 36. 37 und unsere alsbald zu gebenden Bemerkungen darüber. So haben wir also recht gethan, anzunehmen, dass der Weltplan für das vergängliche Gefäss des Menschen deswegen scheinbar unfassbar sei, weil er in einem chemisch andersgearteten Stoff geschaffen ist, dem pneumatischen Lichtstoff.

Wenn nun trotzdem die Mitteilung dieses Weltplans erfolgt, und Salathiel in seinem Gefäss ihn fasst, so ist bereits oben bemerkt worden, dass dies nicht in der folgenden Bemerkung des Sehers (4, 23) seinen Grund hat, dass er nur irdische Dinge erkennen wolle. Denn einerseits ist es ganz gleich, ob der Weltplan sich auf irdische oder himmlische Dinge beziehe, er ist und bleibt *creata in aliquo, quod non comprehenditur*; und sodann werden im Verlauf der Visionen durchaus nicht bloß irdische, sondern recht sehr überirdische Dinge mitgeteilt: das Geschick der Seelen nach dem Tode u. s. f. Wir sagten schon, dass also der Grund in den Augen des Sehers in etwas anderem liegen müsse, nämlich in einer bereits eingetretenen Zubereitung des ‚Gefässes‘ für die Aufnahme der überirdischen, lichtstofflichen Dinge, und dass diese Zubereitung in eben der vorausgegangenen Fastenwoche bestehe. S. o. S. 30. Sollen die unvergänglichen

Lichtströme der göttlichen Weisheit in das vergängliche Gefäss des Menschenleibes hinein, so muss gewissermassen Platz dafür geschaffen werden, indem die vergänglichsten, verweslichsten Teile desselben, die Bestandteile der menschlichen Nahrung, durch lang dauerndes Fasten aus dem Leibe entfernt werden. Die näheren Ausführungen darüber finden sich auf S. 78 ff. Die Richtigkeit dieser Auffassung von der Bedeutung des Fastens fanden wir schon dort bestätigt durch das Blumenessen vor der 4. Vision. Dort handelte es sich nicht mehr um ein Aufnehmen der Feuerströme der Gottesweisheit in das irdische Gefäss, sondern um ein Einführen dieses Gefässes selbst in die Lichtwelt, um ein Betreten des himmlischen Zions; infolgedessen genügt nicht mehr die fastenmässige Ausleerung des Gefässes, sondern eine Durchdringung desselben mit dem Lichtstoff selbst wird notwendig, die ein persönliches Eingehn in die in diesem Lichtstoff geschaffene Stadt ermöglicht. Dies geschieht durch das Geniessen der in den Blumen enthaltenen Lichtteilchen. Dass sich bei den Therapeuten und den späteren Ebjoniten sehr parallele Gedanken und dementsprechende Institutionen gefunden haben, die in Pythagoräismus und Platonismus wurzeln, ist ja bekannt. Das Vegetarianertum der Essener, das nach der bisher entwickelten Bedeutung der Fleischenthaltung zu ihrem lichtelehrenden System sehr gut passen würde, wird neuerdings (von Lucius, Schürer u. a.) angefochten. Der Wahrscheinlichkeitsgrund, den Schürer für ihren Fleischgenuss anführt, dass sie nämlich Viehzucht getrieben, beweist doch nur wenig, da sie ja nicht selbst essen brauchten, was sie doch zum Erwerb des Lebensunterhalts auf die Weide trieben¹⁾; und Speise und Trank gehören zu sehr zusammen, als dass der letztere, auch mit Betonung der Mässigkeit im Genuss, notwendig Wein bedeuten müsste (vgl. Schürer a. a. O. S. 478). Doch wie dem auch sei, man sieht aus unserm Buch, dass jedenfalls Vorstellungen dieser Art, die in griechischer Weltanschauung ihren Ursprung haben, auch dem minder sektiererisch angelegten Judentum nicht fernegelegen haben; denn dass unser Verf. mit all diesen Dingen nichts neues sagt, zeigt die Selbstverständlichkeit, mit der seine ganzen Ausführungen auf ihnen als auf fest fundierter Grundlage aufbauen. Man sieht hier auch den bedeutsamen Fortschritt unserer Apokalypse vor Büchern wie Henoch in seinen einzelnen Teilen, den von Spitta supponierten Quellen J², J¹ u. a., wo eine Berührung mit dem Jenseits minder grosse Schwierigkeiten macht; dasselbe ist hier eben nicht mehr nur eine Welt des Glücks in unendlich grossen

¹⁾ Unmöglich kann man ihre Abneigung gegen den Handel so weit pressen, dass sie auch von den Erzeugnissen ihrer Landwirtschaft nichts verkauft hätten; dagegen spricht schon die gemeinsame Kasse.

Dimensionen, hinter den Pforten des Himmels verborgen, sondern eine Welt von völlig anderer Substanz, dergegenüber der materielle Körpermensch erst eine Art chemischer Umbildung erfahren muss, ehe er mit ihr in Beziehung treten kann.

Ist nun durch die Natur der Sache gegeben, dass jener andersgearteten Lichtwelt, welcher Himmelsstadt und Paradies angehören, das Streben der Seele zugehn muss, so folgt daraus von selbst, dass das Erdenelement, die Materie, — denn jenen Lichtstoff kann man, wie aus dem oben gesagten hervorgeht, als Geist-Substanz bezeichnen, — als das hemmende, beschwerende, unglückliche Prinzip angesehen werden muss. Es ist das Element der Beschränktheit, der Vergänglichkeit, des moralischen und eudämonistischen Übels. Als solches wird es denn auch durchweg bezeichnet. Sein Bestehen verhindert das Kommen des Glücks; *seminatum est enim malum; . . . si ergo non evulsum fuerit, quod seminatum est, et discesserit locus, ubi seminatum est malum, non veniat, ubi seminatum est bonum* 4, 28. 29. Der Name, mit dem es vorzugsweise belegt wird, ist der des vergänglichen, 4, 11; 7, 14; [6, 63] u. s. f.; die Vergänglichkeit selbst aber ist das grösste Unglück, und schon deshalb das Weltalter der Unvergänglichkeit dem diesseitigen als das glückliche gegenübergestellt; 7, 15. 16. Für die Menschenseele, die erst über eine zeitweilige Verbindung mit dem materiellen Leibe hinweg in die ewige Lichtwelt Eingang finden kann, ist die Zeit des Erdenlebens nichts anderes, als der mühevollen und engen Durchgang zu der Weite jenseitiger Seligkeit 7, 3—14; vgl. o. S. 62 f. Es ist klar, dass von solcher Weltbetrachtung aus, welche alles Materielle als das dem Himmlischen entgegengesetzte böse Prinzip ansieht, der Seele eine eigentümliche sittliche Aufgabe erwachsen muss, nämlich diejenige der weltflüchtigen Askese. Wie weit diese Folgerung aus dieser Grundlage von unserm Verf. gezogen ist, wollen wir hier nicht näher untersuchen, da es zu weit führen würde; es genügt, nachgewiesen zu haben, dass der Boden dazu mit allen Prämissen bei unserm rein jüdisch gesonnenen, schriftmässig allegorisierenden (6, 7—10; 6, 51, vgl. Eisenm. I, 401—403) Verf. gegeben ist. Das Bild ist hier im allgemeinen dies, dass die Seele, ursprünglich wohl der unvergänglichen Welt angehörend, während der Zeit ihrer Verbindung mit dem Erdenleib sich ihr dereinstiges Geschick im Jenseits zuzieht, indem sie, jenachdem sie sich vollständig mit dem materiellen Leibeswesen einlässt oder die Verbindung mit den Dingen der Lichtwelt sucht, selbst der Vergänglichkeit anheimfällt oder für das einstige ewige Leben in der Lichtwelt sich zubereitet, d. h. durch Einfluss der Dinge, in denen sie lebt, selbst vergänglich wird oder ihre Unvergänglichkeit und Lichtkörperlichkeit zur dauernden Eigenschaft erhebt. — Dass der Verf. die Sache so vorstellt, zeigt teils die Wirksamkeit, die

dem Gesetz zugeschrieben wird, teils das Geschick der Seele nach dem Tode, wie es [6, 37 ff.] geschildert wird. Nur das Gesetz kann selig machen, — auf dem Standpunkt steht unsere Schrift vom Anfang bis zuende; aber freilich nicht etwa in der alten juristischen Auffassungsweise, die das als Lohn für Leistung ansah. Die Erfüllung des Gesetzes ist vielmehr ein- für allemal ausgeschlossen, sie ist für die vergänglichen Menschen unmöglich; 3, 20 ff.; 4, 24 [6, 19. 20; 6, 47]; 8, 31. 35 u. s. f. Wenn nun trotzdem das Gesetz selig machen kann, und dies allein (8, 55 ff. u. ö.), so wird deutlich, dass der Schwerpunkt nicht auf dem Thun, sondern auf dem Glauben liegt; die Annahme des Gesetzes, der „Glaube an das Gesetz“ macht selig; vgl. 3, 32 und dazu o. S. 22; 5, 27 und dazu o. S. 42 f.; 5, 29 u. s. f. Das kann nun als grosser Willkürakt Gottes erscheinen, oder der Rabbinen, die das Wesentliche am Gesetz, die Forderung seiner Erfüllung, beiseit liessen und trotzdem in dem Glauben an das Gesetz die Erlösungsfähigkeit sahen; es erscheint indess nicht so, wenn man die Begründung in jener allgemeinen Weltbetrachtung aufsucht. Wir sagten bereits, dass unser Verf. in der Tradition drin zu stehen scheint, die auch das Gesetz, wie alles pneumatische, als substantiell für sich bestehend ansah und annahm, dass es in dieser Substanz, als Lichtstoff, die Grenzen der jenseitigen Lichtwelt auf Sinai durchbrochen habe. Ist das der Fall, so ist nur die selbstverständliche Folge, dass es auch in dieser lichtkörperlichen Substanz in all die Menschenherzen, die „daran glauben“, d. h. sich ihm öffnen, hineinzieht; dann aber kann natürlich dies auf die Seele, die in einem Leibe (Herzen) wohnt, in den dieser Teil der Lichtwelt, das Gesetzesfeuer, hineingezogen ist, eine für das ewige Lichtleben zubereitende Wirkung ausüben, auch wenn eine Erfüllung der ausgesprochenen Forderungen durch die Schwachheit des leiblichen Herzens, in dem Seele und Gesetz wohnen, nicht stattfinden kann. Solches Raisonement wird zur Gewissheit, wenn wir den Hymnus auf das Gesetz 9, 29—37 noch einmal ins Auge fassen. Es wird dort darauf hingewiesen, wie Gott den Samen des Gesetzes in die Herzen Israels hineingesät habe, wie Israel dann das Gesetz nicht beobachtet, aber der Same dennoch seine Frucht gebracht habe, denn er war von Gott; und es wird ausgesprochen, dass, wenn sonst die Erde Samen aufnehme, oder das Meer ein Schiff, oder ein Gefäss Speise und Trank, das aufgenommene mit der Zeit vergehe, während das Gefäss übrig bleibe; hier aber werden wir, die wir das Gesetz annahmen, sündigend untergehn, und unser Herz, das es aufnahm; das Gesetz aber ist in seinem Glanz (*honor* = *δόξα*) verblieben. Dass es sich hier nicht um den ewigen Tod, das Vergehen der Seele, sondern nur um das Vergehen des Leibes handelt, geht daraus hervor, dass einmal hier ja ein Hymnus,

ein Preis des Gesetzes gegeben ist, und sodann, dass das qualvolle Vergehen der Seele ja eben nur die trifft, die das Gesetz nicht angenommen haben. Wird also hier ausgesagt, dass das Gefäß, in welches beim Menschen das Gesetz hineinströme, vergeht, so ist klar, dass als dies Gefäß nicht, wie bei uns, die Seele, der Geist, sondern der Leib angesehen wird; womit besagt ist, dass das Gesetz in räumlicher Ausdehnung, — wie bewiesen, in jener Lichtsubstanz, — hineinfließt, nicht aber, wie wir es auffassen, als ein Konglomerat von Gedanken und Begriffen reingeistig erfasst wird. Das erhält endlich sein Siegel, wenn nochmals ausdrücklich wiederholt wird, vergehen müsse auch das Herz, das es aufgenommen hat. Spezielles Gefäß des Gesetzes ist das Herz, und zwar nicht metonymisch gebraucht, sondern das materielle, vergängliche, das wir bereits oben, weil der vom Übel infizierten Materie angehörig, als Sitz des Bösen erkannt haben. (Vgl. 3, 20. 21. 22; 4, 4. 28 und unsere Ausführungen dazu.) Halten wir dies fest und beachten dazu, dass die präexistente Seele gleichfalls in dies vergängliche ‚cor malignum‘ einzieht, dass das Geschick der abgeschiedenen Seelen der Menschen, die das Gesetz nicht angenommen haben, in einem langsamen Hinsiechen und Faulen besteht, dem Endgericht entgegen ([6, 62]), während die Beseligung der Gesetzgläubigen vorzüglich in dem Bewusstsein besteht, der Vergänglichkeit entronnen, frei zu sein von den Qualen der andern, unsterblich zu sein und der endlichen völligen Umwandlung in Lichtgestalten entgegenzuharren, so begreift man, wie der Verfasser der Annahme des Gesetzes, dem ‚credere testamentis‘ die Beseligungsfähigkeit zuschreiben kann. Es ist, wie wir sagten: das Gesetz zieht in seiner Lichtkörperlichkeit zu der Seele in das fleischerne Herz ein und verleiht ihr die Substanzialität, die ihre Unvergänglichkeit und endliche Lichtverwandlung verbürgt, während die Seelen, die das Gesetz nicht annehmen, in die Substanzialität des vom Übel durchtränkten Herzens, in dem sie wohnen, hineingezogen werden und selbst der Vergänglichkeit und der Qual anheimfallen.

Wir müssen uns für unsern Zweck mit diesen Andeutungen begnügen; wir können auch nicht mehr untersuchen, wieviel Folgerungen der Verfasser aus dieser festgeschlossenen, auf bestimmten metaphysischen Grundlagen beruhenden religiösen Anschauung gezogen hat, in der die Keime liegen zu aller das materielle Sein abtötenden Askese, zur Weltflucht und zu einer dem jüdischen Denken ursprünglich so fern liegenden Auffassung vom Wert und den sittlichen Aufgaben des Lebens. Es sind Andeutungen genug vorhanden, die in dem Preis des weltabgezogenen Studiums der Weisheit, in dem Lob der Bändigung der Sinne u. dgl. zeigen, dass dergleichen selbstverständliche Folgerungen auch hier nicht fernliegen, wenngleich wenig Ge-

legenheit sich bot, sie auszusprechen. Wir müssen uns begnügen, eine Skizze der hier niedergelegten Theologie gegeben zu haben, welche die geschichtliche Bedeutsamkeit des Buches augenfällig macht. Man wird nicht mehr so geneigt sein, zur Erklärung gewisser Erscheinungen des Urchristentums gar zu viel von direkten heidnischen Einflüssen zu erwarten, wenn bereits in rein jüdischen, und zwar schriftgelehrten, Kreisen so rein hellenistische Weltbetrachtung sich vorfindet, mit einer Zufälligkeit und Selbstverständlichkeit vorgetragen, welche dieselbe als nicht neu erworben, sondern als längst eingelebtes geistiges Besitztum kennzeichnet. Kaum wird man sich der Frage entziehen können, wie weit es denn eigentlich von diesem schriftgelehrten Judentum, das auf Gesetzeserfüllung verzichtet und allein von dem Glauben an das Gesetz Heil erwartet, zu der Denkweise des Schriftgelehrten Paulus sei, der gleichfalls die Glaubensgerechtigkeit predigt, nur nicht Glauben an das Gesetz, sondern an den gekreuzigten und auferstandenen Christus. Geradezu frappant sind die Parallelen zwischen dem heiligenden und Unsterblichkeit gewährenden Prinzip des Gesetzes im Menschen hier, des *πνεῦμα ἅγιον Χριστοῦ* dort. Es wird einer Untersuchung bedürfen, wie weit das Verhältnis von *σὰρξ* und *πνεῦμα* dort demjenigen von *cor malignum* und *lex* hier entspricht. — Alle solche Beziehungen können wir hier nur andeuten; die geschichtliche Bedeutung von S wird jedenfalls klar hervorgetreten sein. Dass übrigens die Quelle mit ihren theologischen Anschauungen nicht allein steht, würde namentlich eine Untersuchung der Quellen der Apoc. Bar. ergeben, — eine Operation, die über die Grenzen dieses Buches hinausgeht.

2.

Die zweite Quelle (E).

(*Abhängigkeit von der apokalyptischen Tradition; Stellung zu Mtth. 24.*) Um das geschichtliche Bild der zweiten Quelle, die wesentlich aus der Darstellung der Messiaswehen und des Endgerichts besteht, zu zeichnen und für die Bestimmung ihrer Abfassungszeit Anhaltspunkte daraus zu gewinnen, müssen wir zunächst diejenigen Teile derselben herauszustellen suchen, die nur als aus einer bestimmten Situation heraus geschrieben verstanden werden können. Spitta hat in seiner Offenb. Joh. nachgewiesen, dass hinsichtlich dieser „letzten Dinge“ ein gewisser Grundstock apokalyptischer Formen und Bilder sich allmählich herausgebildet habe, der es verbiete, auf den Inhalt einer einzelnen Schrift als auf selbstständig gearbeitetes Material Schlüsse zu bauen. Dasselbe lässt sich auch an unserer Quelle nachweisen. Sie gehört ganz in das Gebiet der traditionellen

apokalyptischen Literatur und zeigt nur an wenigen Punkten eine ähnliche, hier meistens auf eigener Schriftforschung beruhende Selbstständigkeit, wie S. Es ist bereits mehrfach bemerkt worden (von Gutschmidt u. a.), dass in der Darstellung der Messiaswehen 5, 1 ff. eine das Verständnis nicht gerade erleichternde Unordnung bemerkbar sei. Das ist teils bereits erklärt worden durch Aufzeigung der aus dem Zusammenhang von Kap. 5 in Kap. 6 hineinversetzten Stellen (vgl. o. S. 53 ff.), teils wird es bei Vergleichung einiger verwandter apokalyptischer Schriften darin seine Erläuterung finden, dass der Verf. in ein schon ziemlich fest geprägtes Material übernommener Tradition selbstständige, aus der Zeitlage hinzugefügte Züge hineingearbeitet hat.

Was zunächst in die Augen fällt, ist die sehr nahe Berührung unserer Quelle mit der eschat. Rede Jesu Matth. 24, die noch grösser wird, wenn man die eingeschobene kleine jüdische Apokalypse in Betrachtung der letzteren beiseite lässt. Noch neuerdings wieder hat Spitta a. a. O. S. 493 ff. dieselbe auf den Abschnitt Mtth. 24, 15—28 bestimmt, dann aber S. 523 ff. zwischen dem als verhältnismässig ursprünglich zurückbleibenden Grundstock und der von ihm herausgeschälten Quelle U der Apoc. Joh. so nahe Beziehungen konstatieren wollen, dass er sich berechtigt glaubt, die letztere in ein direktes Abhängigkeitsverhältnis von der Rede Jesu zu setzen. Es lässt sich nun über das Verhältnis, das zwischen der letzteren und unserer Quelle, wie angedeutet, besteht, schlechterdings nichts gewisses ausmachen, ehe wir jene andere von Spitta behauptete Beziehung sorgsam geprüft haben. Wir schicken gleich voraus, dass wir das Spitta'sche Resultat nicht für zutreffend halten, dass wir durchaus keine Abhängigkeit der Apoc. Joh. von Mtth. 24, viel eher noch eine solche des letztgenannten Kapitels von anderer zeitgenössischer Apokalyptik glauben konstatieren zu sollen; und wenn wir zum Beweis dieser Behauptung etwas weiter ausholen müssen, so wird bald genug klar werden, dass diese scheinbare Exkursion doch streng innerhalb des Rahmens der vorliegenden Untersuchung steht.

Während wir der Meinung, dass Mtth. hier gegenüber Mc. und Luc. entschieden die ursprünglichere Form des ganzen Gefüges darbietet, nur beipflichten können und dafür auf die von Sp. angeführten Gründe verweisen, müssen wir schon inbetreff des als jüdisch aus Mtth. 24 auszuschheidenden Stückes von ihm abweichen. Nur flüchtig wollen wir, um nicht aufzuhalten, an die engen Beziehungen gerade von V. 29—31, welchen Passus Sp. wieder der Rede Jesu zuschreibt, mit den vorausgegangenen Versen erinnern, die eine Trennung beider Gedankenreihen fast unmöglich machen. Dass in der jüdischen Apokalypse V. 15—28 von denen, die gerettet werden sollen, in der 3. Person geredet wird,

und zwar unter dem Namen der ἐκλεκτοί, und ebenso in dem Abschnitt V. 29—31, während von V. 32 ab und bis V. 14, ganz dem Charakter einer Anrede Jesu gemäss, die Gläubigen der Endzeit immer mit ὑμεῖς bezeichnet werden, auch z. B. in V. 9, wo die von allen Völkern gehassten nicht blos die gerade anwesenden Jünger bedeuten können, sondern ihre Nachfolger in der ganzen Welt, ist ja in der That ein Nebenumstand, wie wohl sehr charakteristisch. Dass V. 30 das σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου am Himmel nicht verständlich ist, wenn man nicht V. 27 dazunimmt, wo seine παρουσία als in der Gestalt des Blitzes geschehend dargestellt ist, der von Osten aufblitzt und bis Westen fährt, ist schon wichtiger; sehr bedeutsam aber ist die Aussage V. 31, die Engel würden die ἐκλεκτοί aus allen 4 Weltgegenden zusammenführen. Dies kann wohl in der jüdischen Apokalypse, nicht aber in der eschatologischen Rede Jesu gesagt sein. Wohin sollen jene sie denn zusammenführen? Nach Zion, wohin natürlich, allgemeiner Vorstellung gemäss, der herabkommende υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου sich begeben hat. Dies aber soll ja gerade nach Jesu Vorstellung nach V. 2 in den allgemeinen Ruin miteinbegriffen sein, denn diese Erwägung allein, die beim Anblick des Tempels sich ihm aufdrängt, veranlasst die Frage der Jünger nach dem Zeitpunkt der Parusie: die Schilderung der Parusie oder vielmehr des τέλος, wie Jesus es bezeichnet, ist die Antwort auf die Frage nach dem Zeitpunkt des Untergangs Jerusalems. (So auch Spitta.) Und dass dies nicht etwa durch das himmlische Jerusalem ersetzt gedacht werden soll, das etwa gleichzeitig mit dem Menschensohn herabkäme, und wohin dann die ἐκλεκτοί zusammengeführt werden könnten, ergibt sich einmal daraus, dass das dann in V. 30 nicht hätte unerwähnt bleiben können, — der Menschensohn wäre dann eben nicht auf den Wolken des Himmels, sondern mit der Zion coelestis herabgekommen, wie IV. Esr. 13 zeigt, wo die Sache so gedacht ist, — sodann daraus, dass Jesus ja nach V. 35 ein Vergehen der Erde erwartet, was, wie oben gezeigt worden, ein vorheriges Herabkommen der ewigen Stadt allemal ausschliesst. Entweder sie steigt vom Himmel hernieder auf die Erde, — dann eröffnet sich eben hier unten die Ewigkeit, und die irdische Grundlage bleibt; so in J² aus Apoc. Joh., in M aus IV. Esr.; oder die Erde vergeht, nach Ablauf eines tausendjährigen Reiches oder ohne dasselbe, dann bleibt die ewige Stadt mit dem Paradies im Himmel und bildet einen Bestandteil des αἰῶν ἐκείνος. Wenn also Jesus ein Vergehen der Erde erwartet und zugleich Jerusalem beklagt, dass es die messianische Herrlichkeit nicht schauen könne, weil es mit in den Weltuntergang einbegriffen sei, so ist ihm der Eintritt der messianischen Herrlichkeit und der Weltuntergang gleichzeitig, und er denkt nicht, zur Aufrichtung des Messiasreiches die

Gläubigen von den vier Weltgegenden nach Jerusalem zusammenholen zu lassen. Dies letztere entspricht vielmehr der älteren jüdischen Idee, dass die messianische Herrlichkeit in Jerusalem ihre Stätte finden werde, und zwar hier, da V. 30 das herabkommende Zion nicht nennt, analog den Pss. Sal., Spitta's J¹ aus Apoc. Joh. u. a., nicht in dem himmlischen, sondern im irdischen Zion. Dies letztere ist ja nach V. 15 nicht als zerstört, sondern nur, wie in den Pss. Sal.'s, als von den Heiden entweiht vorgestellt; deshalb braucht es, ebenso wie dort, beim Erscheinen des Messias nicht durch Zion coelestis ersetzt, sondern nur gereinigt und neu geheiligt zu werden. Dorthin führen dann die ἄγγελοι in V. 31 die ἐκλεκτοί von allen 4 Weltgegenden, d. h. die Juden aus der Zerstreuung, wieder wie in Pss. Sal.'s und in M aus IV. Esr., zusammen. Ob übrigens diese messianische Herrlichkeit eine begrenzte ist, lässt sich bei der jetzigen Gestalt der kleinen Apokalypse nicht bestimmen. Möglich ist die Idee des 1000jährigen Reiches sehr wohl, wie überall da, wo nicht durch Herabkunft des himmlischen Jerusalems die Ordnung der Dinge als ewige konstituiert ist, sondern der Messias noch in das irdische Zion herniederkommt; wer mit Spitta aus Apoc. Joh. J¹ ausscheidet und sowohl jene grössere wie diese kleine Quelle in das Zeitalter des Kaligula setzt, wird bereit sein, entsprechend jener Schrift auch in ihrer Zeitgenossin das 1000jährige Reich zu finden. Wir sind über diese Frage zu einem Urteil an diesem Ort nicht berufen. Wohl aber sehen wir eine unzweideutige Bestätigung für die Berechtigung unserer Hinzuziehung der Verse 29—31 zur eingeschobenen Apokalypse in der Kluft, die offenbar zwischen V. 31 und 32 befestigt ist. Will man nämlich V. 29—31 mit dem folgenden als zusammengehörig betrachten, so ergiebt sich aus dem kommenden Gleichnis ein unerhörter Unsinn. Da in V. 33 zu ἐγγύς ἐστὶν ἐπὶ θύραις niemand anders Subjekt sein kann, als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, so wäre der sich ergebende Sinn der: wenn das voraufgegangene geschehn ist, und ihr den Menschensohn habt herabkommen sehn und seine Engel euch alle seine Auserwählten zu ihm zusammengeführt haben — dann lasst euch dies eine Warnung sein und erkennet daraus, dass er vor der Thür ist! Oder mit andern Worten: wenn ihr ihn das messianische Reich habt errichten sehn, so wittert, dass er vor der Thür ist! — Dieser offenbare Nonsens scheidet V. 31 von 32 mehr als alles andere. V. 32 schliesst ganz natürlich und sinnentsprechend an V. 14 an: wenn alles soeben geschilderte geschehn und das Gottesreich in der ganzen Welt verkündigt ist, τότε ἥξει τὸ τέλος. „Von dem Feigenbaum lernet das Gleichnis: wie ihr an seinem Aufblühen merkt, dass der Sommer nahe ist, so merket, wenn diese Dinge alle geschehn, dass es, — nämlich das Ende, — vor der Thür ist“. Denn Subjekt zu ἐγγύς

ἔστιν ἐπὶ θύραις ist nun ganz von selbst das vorausgegangene *τὸ τέλος*.

Nachdem wir so den Grundstock, der Sp. zur Vergleichung mit der Offenb. Joh. zur Verfügung steht, etwas haben beschneiden müssen¹⁾, leuchtet von selber ein, dass eine ganze Reihe Vergleichungspunkte, die er aufgestellt hat, ohne weiteres wegfallen. Das zurückbleibende Sachverhältnis ist folgendes. Nach der eschatologischen Rede gestaltet sich die Entwicklung der Messiaswehen so: 1) Pseudomessiasse; 2) Krieg; 3) Hungersnöte; 4) Erdbeben; 5) Christenverfolgungen; 6) Hass und Unfriede auf Erden; 7) Pseudopropheten; 8) Allgemeine Gesetz- und Lieblosigkeit; 9) Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Welt, — dann das Ende. Dem steht in den Siegelvisionen gegenüber: 1) Rom's Blühen als Weltmacht; 2) Unfriede und Kampf auf Erden; 3) Hungersnot; 4) Tod und Hades, über die Erde reitend; 5) die verstorbenen Märtyrer schreien um Rache und werden getröstet; 6) ungeheures Erdbeben, — Untergang des Himmels und, wie mir scheint, der Erde; 7) die himmlische Seligkeit. Was sind hier für Vergleichungspunkte ausfindig zu machen? Allenfalls die Nummern 2 und 3, die Kriegswirren und die Hungersnöte; von den andern Punkten kein einziger. Sp. versucht noch heranzuziehen die Märtyrer unter dem Altar in der 5. und das Erdbeben in der 6. Vision. Allein ich glaube nicht, dass sich der Beweis wird bringen lassen, dass die 5. Siegelvision auch nur den geringsten Zusammenhang habe mit Mtth. 24, 9. Hier verkündet Jesus als eins der Zeichen des nahen Endes Christenverfolgungen in der ganzen Welt; dort schreien die verstorbenen Märtyrer unter dem Altar um Rache und werden getröstet bis auf die Zeit, da ihre Zahl voll sein werde. Die Weissagung Jesu könnte in Erfüllung gehn, ohne dass auch nur ein Gedanke aufstiege an die seltsame Idee des Apokalyptikers. Seine Vorstellung hat er aus der Tradition geholt, die auch 4. Esra 4, 35 sich findet (vgl. Hen. 47, 2, Spitta S. 298), und dass er seinerseits die verstorbenen Gerechten auf die Märtyrer deutete, war für ihn, der Christenverfolgungen erlebt hatte, selbstverständlich, und er würde es gethan haben, auch wenn Jesus gar keine eschatologische Rede gehalten hätte. Über die völlige Verschiedenheit der Erdbeben *κατὰ τόπους*, die Jesus, und des einen grossen Erdbebens, das der Apokalyptiker prophezeit, will ich nicht viel Worte verlieren;

¹⁾ V. 28 kann ich nicht mit Sp. auf eine ausgefallene Messiaschlacht beziehen (vgl. Apoc. 19, 19 f.), so glänzend die Hypothese erscheint. Er bedeutet nach V. 26. 27 nur, dass bei dem allgemein sichtbaren Erscheinen des Messias die Völker von selbst zusammenströmen werden (IV. Esra 13, 5. 34), sodass es thöricht ist, ihn wie einen verborgenen hie und dort auf dem Felde zu suchen. So steht er auch Luc. 17, 37 ganz an seinem Platz.

es genügt daran zu erinnern, dass Jesus jene zur *ἀρχὴν ὠδίνων* rechnet, während dieses die letzte Katastrophe darstellt und, gleichzeitig mit dem Untergang des Himmels, wahrscheinlich den Untergang der (vgl. Apoc. Bar. 70, 10) die letzten Gottlosen verschlingenden Erde bedeutet, — was sich wohl beweisen lässt. Es bleiben also Sp. zur Vergleichung nur jene 2 Punkte von den Kriegen auf Erden und von der Hungersnot. Gerade sie aber sind für Bestimmung von Abhängigkeiten absolut unverwertbar. In Apoc. Joh. treten sie als 2 von den 4 Reitern auf, welche die ersten 4 Siegelvisionen ausfüllen; diese aber hat der Verf. aus Sacharja geholt (vgl. Spitta), musste sie mit Inhalt füllen, bestimmte denselben bei zweien in einer Weise, die unabhängig ist von Mtth. 24, und wenn er in 2 anderen, Krieg und Hungersnot, zufällig damit zusammentraf, so hätte er das beim besten Willen eigentlich nicht vermeiden können, da gerade diese 2 Punkte fast in keiner Apokalypse fehlen, die überhaupt von den Wirren der Endzeit redet; jedenfalls kann von Abhängigkeit mit irgendwelchem Grund wohl kaum die Rede sein. — So sieht man sich vergebens nach einem Punkt um, in dem die eschatologische Rede wirklich unverkennbar „die Motive zur Darstellung der Siegelvisionen angegeben“ hätte; dagegen vergleiche man nun unsere Quelle E mit Mtth. 24. Folgende Züge stehen in teils sachlicher, teils wörtlicher Übereinstimmung: E. 5, 3. 4: *et erit in composito vestigio quam nunc vides regnare regionem, et videbunt eam desertam . . . et videbis, quae post tertiam turbari . . . et populi commovebuntur et gressus mutabuntur* = *μελλήσετε δὲ ἀκούειν πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων . . . ἐγερθήσεται γὰρ ἔθνος ἐπὶ ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν*; V. 9: *et amici omnes semetipsos expugnabunt* = *καὶ ἀλλήλους παραδώσουσιν καὶ μισήσουσιν ἀλλήλους*; 6, 22; 5, 9a. 8a: *et subito apparebunt loca seminata non seminata, et plena promptuaria invenientur vacua, et in dulcibus aquis salsae invenientur . . . et chaos fiet per loca multa* = *καὶ ἔσονται λιμοὶ καὶ σεισμοὶ κατὰ τόπους*; 5, 2—11: *et multiplicabitur iniustitia super hanc, quam ipse tu vides et super quam audisti olim, . . . et interrogabit regio proximam suam et dicet: numquid per te pertransiit iustitia iustum faciens? et haec negabit* = *καὶ διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν, ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν*; 6, 25: *et erit, omnis, qui derelictus fuerit ex omnibus, quae praedixi tibi, ipse salvabitur* = *ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται*. Ich meine, hier seien Berührungen, denen man sich garnicht verschliessen kann, da sie bis auf wörtliche Übereinstimmung sich erstrecken. Es kommt dazu, dass der ganze Tenor, der scheinbare Mangel einer Anordnung und Gliederung, die Unabhängigkeit der Tradition von den ägyptischen Plagen, das der Schilderung des Unfriedens gegenüber den übrigen Plagen ein-

geräumte entschiedene Übergewicht, die Vortragsweise hier und dort gleich sind. Die Rede erscheint in der That nur als verkürzter Auszug jener Apokalypse; sie lässt sich fast ganz auf die letztere verteilen. Giebt das nun zur Annahme eines Abhängigkeitsverhältnisses Anlass? Wir glauben die Frage entschieden verneinen zu müssen. Verwandtschaft ist da; aber diese Verwandtschaft erklärt sich vollständig aus gemeinsamer Benutzung der vorgefundenen reichhaltigen Tradition. Zum Vergleich wählen wir die Schilderung Apoc. Bar. 25 ff. Es ist dies ein ziemlich altes Stück, sicherlich ziemlich weit vor der Zerstörung Jerusalems, denn das jüdische Volk wird noch fast ganz in Palästina konzentriert gedacht (29, 2) und eine Veränderung der politischen Verhältnisse desselben überhaupt nicht als wünschenswert in Aussicht genommen. Eine direkte Abhängigkeit der Quelle von unserer Schrift, oder umgekehrt, ist aus anderen Gründen unmöglich; trotzdem sind die Berührungen teils wörtlich, teils sachlich sehr nah. E 5, 1: ‚apprehendentur, qui inhabitant terram, insensu multo‘ ist Parallele zu B. 25, 3: ‚apprehendet stupor habitatores terrae et incident in tribulationes multas‘, und ebenso zu 27, 2: ‚in parte prima initium perturbationum‘; 5, 3: ‚et videbunt eam (sc. regionem) disertam‘ zu 27, 5: ‚et in p. IV a emissio vastitatis‘; 27, 6: ‚et in p. V a fames et prohibitio pluviae‘ zu 6, 22; 5, 9a: ‚et subito apparebunt seminata loca non seminata etc. et in dulcibus aquis salsae invenientur‘; 27, 7: ‚et in p. VI a terrae motus et terrores‘ zu 5, 8a: ‚et chaos fiet per loca multa‘; 27, 10: ‚et in p. IX a casus ignis‘ zu 5, 8b: ‚et ignis frequenter emittetur‘. Dieselbe Vergleichung kann man durchführen bei 5, 1 zu Bar. 48, 33; 5, 9b. 10a zu 48, 36; 5, 9a₂ zu 48, 37. Die Übereinstimmung frappt, und dennoch sind die Verschiedenheiten auch hier so bedeutend, dass eine gegenseitige Benutzung unmöglich ist. Stellt man die parallelen Züge dieser voneinander ganz unabhängigen Schilderungen nebeneinander, so finden sich 4 Grundzüge fast überall, die in der Wolkenvision der Apoc. Bar., einem der ältesten Stücke jenes Buches, 70, 8 so bezeichnet werden: ‚et erit, quicumque evaserit a bello, in terrae motu morietur, et qui evaserit a terrae motu, in igne comburetur, et qui evaserit ab igne, in fame deficiet‘. Um diesen grösstenteils festgehaltenen Grundstock gruppieren sich dann die ausmalenden Einzelzüge; auch sie sind oft nicht mehr unabhängig voneinander, vgl. z. B. E 5, 1: ‚et abscondetur veritatis via, et sterilis erit a fide regio‘ mit Apoc. Bar. 48, 34: ‚et enarrabuntur promissiones non paucae, quarum aliae vanae‘ und mit Mtth. 24, 11: *καὶ ψευδοπροφηταὶ ἐγερθήσονται καὶ πλανήσουσι πολλούς*. Man sieht, wie prekär es ist, bei solcher Sachlage direkte Abhängigkeiten zwischen einzelnen Büchern konstatieren zu wollen; die traditionellen Züge trägt einer zum andern, ohne selbst zu

wissen, woher er sie hat. Am allerwenigsten lässt sich eine Abhängigkeit konstatieren der Apoc. Joh. von Mtth. 24; wir leugnen auch eine solche dieses Kapitels von unserer Quelle, trotz der wörtlichen Berührungen. Höchstens schöpfen beide aus denselben Kreisen der apokalyptischen Tradition. Denn, — das ist das Resultat dieser Erwägungen, — direkte Beziehungen lassen sich nur da feststellen, wo aus den speziellen Verhältnissen des jeweiligen Verfassers heraus Sonderzüge in das allgemeine Bild eingetragen sind, die in späteren Darstellungen, wo die speziellen Verhältnisse nicht mehr da sind, sich wiederfinden. Das ist bei Apoc. Joh. gegenüber der eschatologischen Rede nicht der Fall, — in welcher letzterer als Sonderzüge die Pseudochristi, die Christenverfolgungen und die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt zurückbleiben, — und ebensowenig bei der letzteren gegenüber E², — also sind die drei Schriften unabhängig voneinander.

(*Bestimmung der geschichtlichen Punkte.*) Den eben gewonnenen Kanon werden wir nun anzuwenden haben zur Feststellung der geschichtlichen Situation unseres Verfassers: die Grundmasse apokalyptischer Tradition hat man in Abzug zu bringen, um aus den zurückbleibenden Sonderzügen seine Sonderlage, seine historische Situation zu erkennen. Es bleiben nun auch hier nur ganz geringe Punkte zurück; denn ausser den schon besprochenen sind noch folgende auszuscheiden: ,et relucescet subito sol noctu et luna in die ter, et de ligno sanguis stillabit, et lapis dabit vocem suam'. Ob freilich Spitta ein Recht hat, die ersten beiden Züge mit den ägyptischen Plagen oder deren Umbildung in der apokalyptischen Tradition zu identifizieren, sodass der erstere der Finsternis, der letztere dem Blutregen gleichkäme, möchte ich bezweifeln. Denn hier ist von keinerlei Verfinsterung oder sonstiger Beeinträchtigung der Gestirne, mit einem Wort, von keiner Plage, die Rede, sondern nur, dass das Tagesgestirn bei Nacht, das Nachtgestirn bei Tage erscheint, also nur eine Verkehrung der natürlichen Ordnung; und auf dasselbe kommt das folgende hinaus, denn auch dort ist nicht von Blutregen o. dgl., nicht von einer Plage gesprochen, sondern wenn vom Holz (— es steht noch garnicht einmal da: ,von den Bäumen', also ist es wohl beim Holzhacken u. dgl. zu denken —) Blut tropfen und der Stein reden soll, so ist auch das nichts, als eine Umkehrung des Natürlichen: Holz und Stein, — Pflanzenreich und Steinreich, — die leblosen, erscheinen plötzlich belebt, zeigen Blut, das Lebensprinzip, und Stimme. Diese 3 Naturwunder bezeichnen also nur eine wunderhafte Verdrehung des Naturlaufs und sind von den ägyptischen Plagen und ihren Umbildungen unabhängig. Weil aber auch sie nur diesen angegebenen allgemeinen Sinn repräsentieren, der ebenfalls in der apokalyptischen Literatur seine Parallelen findet, so

lässt sich auch mit ihnen nicht als mit speziellen Anspielungen des Verfassers rechnen. Dasselbe endlich ist von den Geburtswundern 6, 21; 5, 8c zu bemerken: ,et anniculi infantes loquentur vocibus suis, et praegnantes immaturos parient infantes III et IV mensium, et vivent et suscitabuntur, et mulieres menstruatae parient monstra'. Auch sie entstammen der allgemeinen Erwägung, dass einmal bei der Versiegelung des Säkulum alle Seelen in der Welt sein, und deshalb auch die noch mit den Föten verbundenen bereits ans Tageslicht gefördert sein müssen, und dass andererseits die entsetzlichen Ereignisse der Zeit geeignet sein werden, die bedauernswerten Schwangeren zu diesen Frühgeburten zu treiben; sie finden ihre Parallele in der kleinen jüdischen Apokalypse aus Mtth. 24: ,*Οὐαὶ δὲ ταῖς ἐν γαστρὶ ἔχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις*'. So bleiben als die einzigen speziellen, aus allgemeinen Erwägungen und gemeinsamen Quellen nicht ableitbaren Züge zurück die durchaus speziellen Punkte von dem unerwarteten Weltbeherrscher und den Ereignissen am Sodommeer, — dieselben, die wir bereits oben aus andern Gründen als besonders beachtenswert namhaft gemacht haben. Möglich, dass auch die wilden Tiere, die aus dem Felde hereinkommen sollen, hierhin zu rechnen sind; doch ist auch, bei der nachweisbar starken Verwendung der alttestamentlichen, namentlich prophetischen Wunder für Ausprägung der apokalyptischen Bilder, eine Einwirkung z. B. der Bären des Elisa von Bethel oder der Löwen 2. Kön. 17, 25 nicht ausgeschlossen. Immerhin scheinen sie ein unserm Verfasser eigentümlicher Zug zu sein. Beachtet man nun, dass diese Züge aus lokalen und temporellen Gründen in ein wesentlich schon bereit liegendes messianisches Gemälde hineingetragen sind, so wird auch die Unordnung weniger gross erscheinen. Auf die ersten Wirren in der Welt, die hier nur noch sehr deutlich auf das römische Reich bezogen sind, folgen die Naturwunder (nicht = Plagen); dann die Völkererhebungen (die auf Krieg deuten, und zu denen sich deshalb die Vögel versammeln — auch ohne Messiasschlacht —, vgl. Apoc. Joh. 19, 17 f., nicht aber Mtth. 24, 28, s. S. 147 Anm.), dann Erdbeben, dann Feuer, dann Geburtswunder, dann Hungersnot; endlich die, vielleicht infolge eines durch die letzten Plagen hervorgerufenen Wahnsinns erfolgende (Bar. 48, 37) letzte gegenseitige Vertilgung der Menschen. In diese ohne viel selbstständige Arbeit übernommene Entwicklungsreihe hat der Verf. an den ihm passend erscheinenden Stellen die Punkte hineingearbeitet, die er seiner gegenwärtigen Zeitlage zu entnehmen für gut fand.

(*Die allgemeine Lage.*) Muss es demnach von vornherein als Fehlgriff bezeichnet werden, wenn Gutschm. aus dem Erdbeben oder gar aus dem Feuer in V. 8 etwas zu schliessen unternahm, so werden wir doch auch, um die festgestellten

Sonderanspielungen richtig zu beziehen, zunächst die allgemeine Lage und Stimmung uns klar machen, aus der heraus das Ganze entworfen und geplant ist. Da ist es nun nicht schwer, zu erkennen, dass diese Lage die nach der Zerstörung Jerusalems unmöglich sein kann. Das wird aus nichts deutlicher, als aus dem einzigen Sätzchen, das fälschlich darauf hinzuweisen bestimmt ist: *et quando suppleta fuerit humilitas Sion*, 6, 19. So unmöglich dies aus der Situation Salathiels heraus gesprochen sein kann, für den, 30 Jahre nach der völligen Vernichtung Zions, eine „Vervollständigung der Erniedrigung“ desselben in der Zukunft nicht mehr möglich war, so wenig kann es aus dem Sinn unserer Quelle heraus geschrieben sein, die an eine Erniedrigung Zions noch garnicht denkt. Dass sie dies nicht thut, kann aus dem Verlauf ihres Inhalts mit Bestimmtheit ersehen werden. Man denke einen Schriftsteller, der nach der Zerstörung Jerusalems schreibt und sein Pseudonym vor der Zerstörung Jerusalems seine Offenbarung empfangen lässt, — denn das würde V. 19, wenn er echt wäre, voraussetzen, — der die Zukunftsenthüllungen von der Gegenwart bis zum Weltende fortführt und für die dahinein fallenden Verzweiflungskämpfe des jüdischen Volks nebst der daran anschliessenden Zerstörung Jerusalems keinen einzigen Platz in seinen Schilderungen hätte! Denn jenes Sätzchen enthält nicht einmal eine selbstständige Aussage, sondern nur eins der zurückgreifenden Worte, mit denen Gott seine Prophezeiung vom Weltende einleitet: *‚wenn ich dies und das zu thun beginnen werde, ... dann werden jene Ereignisse eintreffen‘*. Weil aber diese Worte nur rückgreifende Kraft haben, können sie nichts rekapitulieren, was nicht in dem vorausgegangenen Abschnitt 5, 1–12 enthalten wäre; und hierdurch, abgesehn von der Unmöglichkeit, dass Umwälzungen in der Lage Jerusalems in einer Apokalypse in einem Nebensatz abgemacht werden, ist das eingeschobene Sätzchen als Produkt des R erwiesen. Der letztere, weit nach der Zerstörung Jerusalems lebend, mochte es störend finden, dass in der Quelle auf sie und das ganze unglückliche Geschick des Volkes so gar keine Rücksicht genommen war, — wie denn ja thatsächlich nach Zions Fall und Israels Zerstreuung eine apokalyptische Literatur, die auf dies Ereignis nicht in irgend einer Weise zurückkäme, garnicht denkbar ist, — und er setzte die Notiz nicht ungeschickt an diese Stelle. Dass er damit der Situation seiner andern Quelle S widersprach, konnte ihm ebenso wenig hinderlich sein, wie viele andere, bedeutsamere Kollisionen, die seine Komposition zum Gefolge hatte. Wie wenig auffällig es ist, geht ja auch zur genüge daraus hervor, dass es bisher noch niemandes Anstoss erregt hat. Zu diesem Resultat, dass Jerusalem bei Abfassung der Apokalypse noch gestanden haben muss, stimmt nun auch das, was über die messianische Herr-

lichkeit gesagt ist. Es ist nicht möglich, dass nach 70 von dem Erscheinen des Messias nicht irgendwie eine politische Neubildung oder eine Neuschaffung Zions erwartet werde, — wie der R durch Einschabung des V. 26 ganz richtig empfunden hat (vgl. o. S. 65 f.). Dass, selbst wenn man V. 27 noch halten wollte, V. 26 dennoch interpoliert sei, geht zum Überfluss noch daraus hervor, dass das ‚ipse videbit mirabilia mea‘ am Schluss von V. 27 durch das folgende ‚revelabitur enim filius meus‘ erläutert werden würde, die Erscheinung des himmlischen Jerusalems also zu den mirabilia nicht mehr mitgezählt wäre, — was doch wohl unmöglich ist und deutlich zeigt, dass eine Erwähnung desselben dem ursprünglichen Verf. fernegelegen hat. Lässt er nun seinen Messias auf Erden herabkommen, — offenbar auf das noch bestehende Zion, — und die politischen Verhältnisse so lassen, wie sie nach Ablauf der die gottlose Welt vertilgenden Messiaswehen geworden sind, so zeigt dies, dass dieselben z. Z. des Verfassers im allgemeinen so gewesen sind, dass sie einer Umgestaltung nicht bedurften. Dies macht nun auch deutlich, dass eine Ansetzung der Abfassung während des jüdischen Krieges nicht angeht. Schon die ganze ruhige Haltung der Schrift lässt sich nur aus einer Zeitlage begreifen, die fern ist von jener fanatischen Erregung der Gemüter; die herausgestellten Notizen im einzelnen machen das völlig zur Gewissheit. Was für kriegerische Ereignisse sind denn in 5, 1—12 geschildert worden? Nur Krieg und Kriegsgeschrei im 4. Weltreich, Erhebung und Durcheinanderziehen der Völker, nichts, aber auch kein Wort von einer Bedrohung des Gottesvolks. Man sage nicht, dass wir ja nachgewiesen, jene Züge seien keine Neuschöpfung, sondern so, wie sie sind, aus der Tradition übernommen. Der Verfasser hat sich doch in Einzelheiten gestattet, Hindeutungen auf seine Gegenwart einzuflechten, und es wäre rein unmöglich, dass er, im jüdischen Krieg lebend und mit der Absicht, dass seine Zeitgenossen die geschilderten Verhältnisse auf die Jetztzeit deuten sollten, so von den Ereignissen in der weiten Welt reden sollte, ohne über die wichtigsten im Gottesvolk selbst auch nur ein Wörtchen zu verlieren. Man halte nur dagegen die heftig bewegten Schilderungen aus der von Spitta herausgeschälten Apokalypse aus der Zeit des Kaligula oder aus der des Pompeius, welche letztere doch noch nicht solcher Erhitzung der Geister entstammte, wie ein Weissagungsbuch aus der Zeit des jüdischen Krieges, um das als unmöglich zu erkennen. Den letzten Beweis aber giebt folgende Erwägung. Die in 5, 1—12 beschriebenen Dinge sollen nach 6, 25 die Vertilgung der Menschen der Endzeit herbeiführen. Unter ihnen nehmen die Kämpfe und Schlachten, die geliefert werden sollen, eine besonders bedeutsame Stellung für diesen Zweck ein, da andere verheerende Plagen verhältnismässig nur noch wenige

genannt sind. Nun würde ja aber, wenn es sich um einen Kampf der Juden gegen Rom handelte, das Gottesvolk selbst gleichfalls von dieser Plage betroffen sein, die doch zur Vertilgung der nicht zum Gottesvolk gehörigen Menschen da wäre. Dies zeigt mehr noch, als alles andere, dass es sich um Kämpfe handelt, die draussen in der Welt zugehn, und denen das Gottesvolk mit dem stillen Wohlgefallen zusieht: so recht, auf diese Weise nehmen sie unserm Gott die Arbeit ab und schlachten sich untereinander.

(*Fixierung des Zeitpunkts: 30 v. Chr.*) Damit werden wir nun für die durch den unerwarteten Weltherrscher 5, 6 nicht unschwer näher zu fixierende Zeit in eine Periode hinabgerückt, die das jüdische Volk im allgemeinen noch in Palästina, um Jerusalem herum konzentriert und in einer Lage zeigt, die, abgesehen von dem Druck der zu vernichtenden Fremdherrschaft, den Wunsch nach einer Umwälzung der Verhältnisse nicht nahe legte. Es mag fraglich erscheinen, was denn in einer so geruh-samen Zeit, die übrigens dem sehr ruhigen, leidenschaftslosen Charakter unserer Schrift ganz entspricht, die Abfassung einer Apokalypse nahe gelegt habe; denn man ist gewiss anfänglich geneigt, dieselben stets einer besonderen Not oder Erregung entsprungen zu denken. Allein etwas that doch gewiss die Beziehung auf das bereits ausgeprägte Material auch dazu; gerade wenn einzelne der überlieferten Messiaswehen eingetreten zu sein scheinen, — 9, 3 werden in diesem Falle als solche zusammengefasst: ‚motio locorum, populorum turbatio, gentium cogitationes, ducum inconstantiae, principum turbatio‘, — dann mag die Veranlassung zu erneuter Apokalyptik gegeben sein. Es liegt gerade hier nahe, die Stelle aus Sib. III, aus der Zeit des Antonius und der Kleopatra zum Vergleich heranzuziehen, wo zunächst wohl auch nur im Anschluss an die kriegerischen Bewegungen der Zeit für das Erscheinen des Messias die Näherbestimmung gegeben wird: *Αὐτὰρ ἐπεὶ Ῥώμῃ καὶ Αἰγύπτου βασιλεύσει κτλ.* Aus derselben Zeit nämlich, nur etwas später, ist unsere Quelle geschrieben; denn nach dem gesagten kann nicht mehr zweifelhaft sein, dass Octavian der unerwartete Weltbeherrscher ist; nur von ihm kann vor Vespasian gesagt sein: ‚regnabit, quem non sperant, qui inhabitant super terram‘. Dass in dem non sperare nichts von unerwünscht o. dgl. liegt, sondern nur unverhofft, unvermutet, ist bekannt; und unverhofft, unvermutet kam die Alleinherrschaft Octavians den Einwohnern Palästinas in der That, da Herodes bis zuletzt zu Antonius gehalten und ihm die Behauptung seines Platzes zugetraut hatte; sogar unerwünscht mag der Sieg des angefeindeten unter solchen Umständen gewesen sein. Vgl. Jos. ant. XV, 6, 1: *κίνδυνος δ' ἐμπίπτει τὴν ὑπὲρ τῶν ὅλων κρίσιν ἐπάγων, Ἀντώνιον Καίσαρος ἐν τῇ κατ' Ἀκτίον μάχῃ νενικηκότος. τότε γὰρ ἀπέγνωστο*

αὐτῷ τε Ἡρώδῃ τὰ πράγματα, καὶ τοῖς περὶ αὐτὸν ὁμοίως ἐχθροῖς τε καὶ φίλοις· οὐ γὰρ ἦν εἰκὸς ἀτιμώρητον μένειν, τοσαύτης αὐτῷ πρὸς Ἀντώνιον φιλίας γεγενημένης. Auf eine Zeit, wo man in die Kaiseridee sich noch nicht eingelebt, weist nun auch V. 3 ,et erit incomposito vestigio, quam nunc vides regnare regionem'. Rom gilt im allgemeinen noch als Herrscherin, nicht der Kaiser als Herrscher. Vgl. die Apokalypsen J¹ und J² aus Apoc. Joh., wo in der letzteren, c. 60 v. Chr., um Rom und die Völker der Welt, in der ersteren, c. 40 n. Chr., um den römischen Kaiser das Interesse sich dreht. Haben wir auf diese Weise die Apokalypse auf das Jahr der Schlacht bei Actium fixiert, so lässt sich nunmehr nachträglich allerdings auch das als Bestätigung anführen, dass in dies Jahr das grosse Erdbeben in Palästina fällt, von dem Josephus schreibt (ant. XV, 5, 2): Ἐν τούτῳ καὶ τῆς ἐπ' Ἀκτίῳ μάχης συνεσταμένης Καίσαρι πρὸς Ἀντώνιον ἐβδόμου ὄντος Ἡρώδῃ τῆς βασιλείας ἔτους, σεισθεῖσα ἡ γῆ τῶν Ἰουδαίων, ὥς οὐκ ἄλλοτ' ἐδόκει, τῶν ἐν τῇ χώρᾳ κτηνῶν πολλὴν φθορὰν ἐποίησεν, ἐφθάρησαν δὲ καὶ τῶν ἀνθρώπων ὑπὸ ταῖς πεπτωκυῖαις οἰκίαις περὶ μυρίους. Um dieselbe Zeit müssen jedenfalls irgendwelche auffälligen Erscheinungen am Sodommeer stattgefunden haben, die sich im Anschluss an dies Erdbeben noch am leichtesten erklären lassen. Dass dieselben jedenfalls als für einen fernstehenden völlig unwesentlich und unbemerkbar erscheinende Merkmale nur von einem Schriftsteller können angegeben sein, der in der Nähe des toten Meeres weilte und von jenen Ereignissen Bericht bekommen hatte, ist bereits oben erörtert worden.

(*Person und Theologie des Verfassers.*) Dies führt uns auf die Person des Verfassers. Es wird sich nicht viel mehr über ihn ausmachen lassen, als dass er ein ruhig denkender Mann und ein Schriftgelehrter gewesen sei. Das letztere wird aus mehreren Eigentümlichkeiten wahrscheinlich. Zunächst aus der Berechnung der messianischen Zeit auf 400 Jahre. Dass dies auf einer kabbalistischen Zusammenstellung von Gen. 15, 13 und Ps. 90, 15 beruhe, ist von Eisenm. a. a. O. II, 678 und von Lücke S. 171 nachgewiesen. Die Anschauung ist eine ziemlich vereinzelt gebliebene, nur wenige Rabbinen sind ihr gefolgt; in Verbindung mit der ebenso eigentümlichen Ansicht von den 7 Tagen der Stille, die auf den Tod des Messias und seiner Endgemeinde folgen sollen, deutet sie auf selbstständige Schriftforschung des Verfassers. Überhaupt steht er mit dieser Weissagung, dass der Messias sterben werde, völlig allein. Apoc. Bar. 30, wo ebenfalls von beschränkter Erdenherrschaft desselben gesprochen ist, heisst es von dem Ende derselben: ,redibit in gloria'; und in Apoc. Joh. 20, 3 ff. (J¹) erfolgt nach den 1000 Jahren nur die Vernichtung der letzten Feinde, Gog und Magog, und dann alsbald das Gericht. Diese seltsame und vereinzelte

Idee von einem sterbenden Messias setzt immerhin schon ein sehr lebhaftes und bewusstes Gefühl von der Vergänglichkeit alles dessen voraus, was irdische Gestalt hat und in die Erdenwelt eingeht. Unbegreiflich ist, wie Lücke (S. 104) bemerken kann, sie sei wohl zu verstehen „aus der jüdischen Vorstellung, dass dem Messias, dem Sohne Davids, der Messias der Sohn Josephs vorangehn und sterben werde“. Hier folgt doch auf den Tod des Messias kein zweiter Messias, sondern alsbald das jüngste Gericht und die Ewigkeit, in der Gott allein König ist 7, 32 — [6, 1 ff.]. Es müssen ganz andere theologische Erwägungen zu diesem Ergebnis geführt haben. Ein unmittelbares Übergehn aus der zeitlichen Existenz in die ewige, wie sie doch bei der viel späteren Schrift J¹ sich noch findet, erscheint bereits unmöglich; der Tod muss erst dazwischen kommen, und sei es selbst der Tod des Messias, des ‚Sohnes Gottes‘ (7, 28). Zu solcher Anschauung stimmt die Art, wie im Sinne des Verf. die Auferstehung zu denken ist. Dass er die letztere haben will, und noch nicht, wie S, die Unsterblichkeit der Seele, welche letztere ganz ungeschickt von R hineingetragen ist, ist oben S. 69 f. nachgewiesen. Indessen denkt er dennoch auch die Auferstehung bereits pneumatischer, nicht mehr so diesseitig, wie Daniel und z. B. Apoc. Bar. 50 (wo eine neue Quelle einsetzt); denn während an letzterem Ort die Toten erst genau mit dem alten Leib herauskommen aus der Erde und dann erst verwandelt werden, wird hier, wo die Auferstehung gleichzeitig mit dem Untergang der vergänglichen und dem Aufwachen der unvergänglichen Welt erfolgt, auch der Auferstehungsleib in dem Stoff dieser unvergänglichen Welt gedacht werden müssen. Es ist nicht mehr die danielische Auferstehung auf dieser Erde, sondern die paulinische mit dem *σῶμα πνευματικόν*. Und so ist denn überhaupt das ganze Zukunftsbild schon sehr lebendig in das Jenseits gerichtet. So ganz vom Übel, wie sie in S erscheint, ist die Welt freilich nicht; die Verheissungen Israels sollen dennoch auch in diesem Säkulum noch erscheinen, eine Heiligung der Menschheit auch in dieser Welt ist möglich. Aber der Generalname für sie ist amende doch das *saeculum corruptum*; und es darf nicht übersehen werden, dass der Verfasser für die Berechnung der dem irdischen Messiasreich gesteckten Frist die kürzeste Zeit gewählt hat, die in der rabbinischen Literatur vorkommt. Es wird nicht viel davon gesagt, es geht schnell vorüber, und die Entwicklung drängt hin zum Gericht, wo Gott wieder ist alles in allem.

Dass der Messias, obgleich fast aller Funktionen beraubt, doch auftritt, ist ein Zeichen, dass er bereits fest sitzt im Volkstum; die salomonischen Psalmen lassen ihn noch öfters beiseite, und unser Verfasser hätte sich um seine Konsolidierung sicher nicht bemüht, da er ihm seine Thätigkeit als Besieger der Gottes-

feinde ganz abnimmt. Gewiss kommt das letztere mit durch die zeitweilige Unbehelligkeit der Juden durch das römische Reich. Der Verfasser kümmert sich wenig um dasselbe, es wird anerkannt als das 4. Reich, aber sein innerer Verfall ist einer der Vorboten der messianischen Zeit, Gott und der Messias brauchen nicht weiter aufgebieten werden zum Kampf dagegen, durch gegenseitige Vertilgung der Völker, aus denen es besteht, zerfällt es von selber. Wie verschieden von der weltflüchtigen Resignation von S, wo das Säkulum Esau unter der Herrschaft von Babel = Rom in üppiger Ruhe verbleibt bis ans Ende und erst beim Weltuntergang und Erscheinen des Säkulum Jakob vom Gericht überrascht wird, wie von dem Dieb in der Nacht; wie verschieden auch von der kampfesmutigen Stimmung von A und M, wo der Messias mit kriegerischem Gebahren erscheint, die Völker der Erde weidend mit dem feurigen Schwert aus seinem Munde. Es ist wichtig genug, dass wir in dieser unserer Quelle, teils durch die Eigenart des Verfassers, teils durch die zeitgenössischen Umstände herbeigeführt, bereits in vorchristlicher Zeit einen friedlichen Messias haben, dessen Aufgabe nur ist das friedliche Weilen in einem heiligen Volk. Es liegt in dem Verzicht auf das kriegerische Eingreifen, in der festgehaltenen Hoffnung auf die Möglichkeit eines irdischen Messiasreichs, in der, verglichen mit Quellen wie M, Apoc. Bar. 29 u. a., auffallend rein ethisch gehaltenen Auffassung von dem letzteren, in der zuletzt doch schon in das Jenseits gerichteten Erwartung der seligen Ewigkeit eine Reihe Bezüge, die um so bedeutsamer an Jesus bzw. das jüdisch gerichtete Urchristentum erinnern, als eine Abhängigkeit vom letzteren durch die frühe Zeit der Abfassung und die innere Selbstständigkeit in wichtigen anderen Punkten ausgeschlossen ist.

(*E eine Esraapokalypse.*) Noch ist eine kurze Notiz nötig über die Frage, ob wir in E bereits eine Esraapokalypse vor uns haben können. An sich ist ja wahrscheinlich, dass, wenn der R seine umfangreiche Salathielquelle nach Esra umtaufte, die Mehrzahl der sonst noch benutzten Schriften den Namen des letzteren getragen haben; wiewohl dies nicht geradezu nötig ist, vgl. R, U, J¹ und J² in Apoc. Joh. Dass auch unsere Quelle, neben den in den Messiaswehen zur chronologischen Berechnung angegebenen Daten, doch auch allegorisieren und auf die Gegenwart umgedeutet werden will, zeigt sich daraus, dass auch sie einen Teil der Vorzeichen schon verstrichen sein lässt und dem Seher die Möglichkeit, das messianische Reich zu erleben, in Aussicht stellt. Sollte sie dann trotzdem unter dem Namen Esras passieren, so war, um die Übertragung der Situation des letzteren auf die Gegenwart zu ermöglichen, nötig, dass diese Gegenwart eine für Israels politische Lage erträgliche war und die Apokalypse als in Jerusalem empfangen ausgegeben wurde.

Dass das erstere für E ums Jahr 31 v. Chr. zutrifft, haben wir gesehen, das letztere mit Rücksicht auf die Rolle, die das Sodommeer in ihr einnimmt, als wahrscheinlich befunden. Es steht also nichts im Wege, anzunehmen, dass die Schrift unter dem Pseudonym einer Esraapokalypse ausgegangen und von dem R benutzt sei.

3.

Die drei kleineren Quellen und der Redaktor.

Leider lassen sich über die drei kleineren Stücke, die der Redaktor zur Vervollständigung seinem Buche angehängt hat, nicht ganz so bestimmte Resultate darbieten, wie über die beiden Hauptquellen erreicht worden sind. Zwar tritt die Unmöglichkeit, sie mit den letzteren zu vereinbaren, bei einem Versuch ihrer chronologischen Fixierung nur noch deutlicher hervor, aber diese selbst lässt sich, soweit ich bis jetzt absehn kann, nur bis zur ungefähren Angabe des betreffenden Zeitabschnitts erreichen.

(*Das Adlergesicht.*) Was das Adlergesicht anlangt, so ist durch die im 1. Abschnitt gegebene Quellenscheidung erwiesen worden, dass man für seine Datierung und Auslegung rein auf seinen eigenen Inhalt angewiesen ist, ohne dass man sich irgendwie von den Daten der anderen Quellen darf beeinflussen lassen. Die Idee des rächenden Messias, der Gedanke, dass eine Umwälzung der Dinge hier auf Erden noch einmal stattfinden werde, dass die beiden Weltalter, nur zeitlich und durch ihren Glücksinhalt getrennt, auf dieser Erde, in dieser jetzt bestehenden Welt sich abspielen sollen, dass das römische Reich mit seiner Weltherrschaft einen Frevel begehe, der einer Strafe bedürfe, das ganze Interesse, das der Verfasser, weit entfernt von jener supranaturalistischen Weltflucht, an dem Verlauf der irdischen und politischen Dinge nimmt, dies alles scheidet A ebenso weit von der Apokalypse S, als, neben anderen Punkten, die kriegerische Funktion des Messias eine Vereinigung mit E unmöglich macht. Von vornherein ist also eine Beweisführung abzulehnen, wie sie z. B. Gfrörer (I, S. 82) giebt, dass nämlich die Urielvisionen unzweifelhaft die Zerstörung Jerusalems voraussetzen, und demgemäss von dieser gefundenen Position aus die Deutung der in A niedergelegten historischen Anspielungen unternommen werden müsse. Die Apokalypse ist ganz so selbstständig, wie ihr eigenartiges, religiös ebenso indifferentes, wie politisch interessiertes Gepräge vermuten lässt und muss aus sich selbst heraus verstanden werden.

(*Dillmann's Hypothese.*) Ich will nun gleich gestehen, dass die Art, wie Dillmann letzthin das Problem zu lösen versucht

hat, und die wohl in manchen Kreisen Beifall gefunden, mir nicht als ausreichend erscheinen kann. Dillmann kommt ja im Wesentlichen darauf hinaus, dass er, wie Volkmar, die 12 Fittige des Adlers nicht als 12, sondern als 6 Regenten aufgefasst haben will und dementsprechend die Deutung in Kap. 12 als unzutreffend, an sich zwar zu der Vision zugehörig, aber durch die korrumpierende Hand eines späteren christlichen Bearbeiters in ihre jetzige Gestalt gebracht ansieht. Er geht dabei, ebenso wie Volkmar, von der Voraussetzung aus, dass ja doch zum Fliegen nicht ein, sondern zwei Flügel gehörten, und dass demnach bei jedem Aufheben und Herrschen je zwei zusammengehörige gemeint sein müssten. Das ergiebt 6 Kaiser, von Cäsar bis Nero. Die 8 Gegenschwingen, die dann ebenfalls auf 4 Herrscher reduziert werden sollen, sind die 3 Soldatenkaiser und der von früh an mit Domitian in Freundschaft alliierte Nerva; die 3 Häupter natürlich die Flavii. Mir scheint an dieser ganzen Rechnung vor allen Dingen die Voraussetzung falsch, dass zum Fliegen 2 Flügel gehörten und deshalb aus den 12 Fittigen nur 6 Regenten gemacht werden müssten. Sehen wir nämlich in den Text hinein, so finden wir, dass der Adler ja doch garnicht fliegen soll, sondern sitzen. Das Fliegen geht voraus, V. 5: *et vidi, et aquila volavit in pennis suis, et regnavit super terram et super eos qui habitabant in ea*. Hier, wo der Seher noch rein in der Zeichnung des Bildes begriffen ist, ohne schon eine allegorische Deutung zu beabsichtigen, nur in dem Plan, eine Vorstellung von dem Tier zu geben, lässt er den Adler fliegen, und zwar mit all seinen 12 Fittigen, die eben beschrieben sind. Das Fliegen mit den Flügeln bedeutet also garnicht das Regieren der letzteren, denn sonst würden hier alle 12 (oder 6) zugleich regiert haben, sondern das Fliegen könnte höchstens die Einnahme der Weltregierung durch Rom selbst bedeuten. Sobald der Verfasser nun in die detaillierte Geschichtserzählung eintreten will, lässt er den Adler sich setzen; denn wenn es heisst V. 7: *et vidi, et surrexit aquila super ungues suos, et misit vocem pennis suis dicens: nolite omnes simul vigilare*, so kann das Sichaufrichten auf seinen Klauen doch wohl nur stattfinden, wenn er sich niedergelassen hat und sitzt. Nunmehr beginnt das Regieren der einzelnen Herrscher, und zwar unter dem Bilde, dass der Adler je einen der 12 Flügel nach dem andern emporstreckt. Da ist es vollständig willkürlich, von einer Zusammengehörigkeit von je 2 und 2 Flügeln zu sprechen, um so mehr, als man sich die Flügel, wenn er vorhin mit allen 12 zugleich flog, doch wohl um das Rückgrat herum angebracht zu denken hat. Kommt es hier nicht mehr aufs Fliegen an, sondern aufs Ausstrecken, so kann sehr wohl vorgestellt werden, wie das Tier einen Fittig nach dem andern ausstreckt. So ist man dann auch nicht mehr ge-

nötigt, dem Text in so betrübender Weise Gewalt anzuthun, wie es die beschriebene Eindublierung der Fittige allemal erforderlich macht. Es macht schon einen deprimierenden Eindruck, wenn man 11, 1 liest: „*aquila, cui erant duodecim alae pennarum et capita tria*“, und soll hier die 12 nicht ebensowohl als 12 nehmen, wie die 3 als 3. Ferner, wenn in V. 12 so recht deutlich gesagt wird: „*a dextera parte surrexit una penna et regnavit super omnem terram*“. Es gehört schon ein gewisser Mut dazu, daraus zwei zu machen, nämlich die Feder von der Linken ohne weiteres dazu zu nehmen. Ebenso V. 13: „*et sequens exsurrexit et regnabat, et ipsa multum tenuit tempus*“; V. 18: „*et levavit se tertia et tenuit principatum, sicut et priores, et non apparuit et ipsa*“; V. 19: „*et sic contigebat omnibus alis singulatim*“. Jeder unbefangene Leser wird sich sagen, dass dies letzte auf eine grössere Zahl übriggebliebener hindeutet, als auf 3 gegen 3 bereits genannte. Endlich lässt sich V. 24 bis 28 schlechterdings, auch durch den grössten Gewaltstreich nicht mit der Auffassung zusammenreimen, dass immer mit Einer Feder eigentlich nicht eine gemeint sei, sondern zwei. Es heisst dort: „*et vidi, et ecce de sex pennaculis divisae sunt duae, et manserunt sub capite quod est ad dexteram partem; nam quattuor manserunt in loco suo. et vidi, et ecce hae subalares cogitabant se erigere et tenere principatus. et vidi, et ecce una erecta est, sed statim non comparuit; et secunda velocius quam prior non comparuit. et vidi, et ecce duae quae superaverunt apud semetipsas cogitabant et ipsae regnare*“. Mir helfen über diese unzweideutige Stelle, wo die 4 subalares in 1 + 1 + 2 Regenten zerlegt werden, auch Volkmar's und Dillmann's Operationen nicht hinweg; hier scheint es mir deutlicher, als irgendwo, dass das Reduzieren der 12 Fittige auf 6 Regenten willkürlich und der Absicht des Verfassers direkt entgegen ist. Jeder Fittig regiert einzeln, und der Wortlaut der Vision entspricht in diesem Punkte vollständig dem Wortlaut der in Kap. 12 gegebenen Deutung.

Indessen ist nicht nur diese Voraussetzung von den 6 und 4 Flügelpaaren unzutreffend, sondern auch die Deutung, die Dillmann aufgrund derselben gewinnt, gerät mit den ausdrücklichen Angaben der Vision in Widerstreit. Nach ihm sind die Flügel die Julier, die „Gegenflügel“ oder „Unterflügel“ Galba, Otho, Vitellius und der von dem Verfasser bereits als zur Nachfolge prädestiniert erkannte (!) Nerva. Allein was wird denn dann aus dem Passus, der hinter der Erwähnung der ersten 3 Fittige und der Bemerkung, dass alle Fittige einzeln nacheinander regiert haben, folgt: „*et vidi, et ecce in tempore sequentes pennae erigebantur et ipsae a dextera parte, ut tenerent et ipsae principatum; et ex his erant quae tenebant, sed tamen statim non comparescebant: nam et aliquae ex eis erigebantur, sed non*

tenebant principatum'. Nach Dillmann sollen das natürlich die Soldatenkaiser sein; aber wie er das herausbringt, ist unverständlich. Schon wie von diesen dreien gesagt werden kann, einige von ihnen hätten nur kurze Zeit regiert, einige wären garnicht bis zur Regierung gelangt, ist nicht abzusehn; denn man darf das ‚aliquae‘ nicht etwa auf die 2 Fittige eines Paares beziehen, die nur Einen Regenten ausmachen, denn als sich aufrichtende wird ja immer nur die eine, auf der rechten Seite (V. 12. 20) genannt (V. 12. 13. 18), — heisst es also ‚aliquae erigebantur‘, so können das nur die Fittige verschiedener Paare sein. Dies macht die Deutung der teils nur kurze Zeit, teils garnicht regierenden Usurpatoren auf die 3 Soldatenkaiser unmöglich, — abgesehn davon, dass es historisch auf sie garnicht passte. Dann aber ist ja doch ganz offenbar und schon von Gfrörer mit vollem Recht darauf hingewiesen, dass dies von den letzten der 12 Schwingen ausgesagt ist. Nachdem er die teils nur kurz, teils garnicht regierenden gesehen hat, heisst es V. 22: ‚et vidi post haec, et ecce non comparuerunt duodecim pennae et duo pennacula, et nihil superavit in corpore aquilae, nisi tria capita quiescentia et sex pennacula‘. Und nun wird ganz neu die Geschichte der 6 pennacula erzählt, — die, beiläufig bemerkt, auf (Nerva,) Otho und Vitellius wieder nicht passt, da, abgesehn von jener ausdrücklichen Verteilung der 4 Flügel in V. 24—28, Vitellius dann als derjenige dargestellt würde, der die Herrschaft garnicht bekommt (vgl. V. 21 mit V. 28—31 bis ‚cogitabant regnare‘), — was gerade von ihm unter den 3 Soldatenkaisern am wenigsten gelten kann. Es ist also dem ganz klaren Wortlaut der Vision zuwider, wenn man die Deutung herauszupressen sucht, dass V. 20 u. 21, in ihrer Stellung vor V. 22, nicht von den späteren der 12 erstgenannten Flügel gelten sollten. Damit ist dann zum Überfluss erwiesen, dass diese letzteren nicht als die 6 Julier, sondern ganz regelrecht und der Deutung entsprechend als 12 Regenten aufgefasst werden sollen; die Dillmann'sche Lösung des vorliegenden Problems ruht also nicht nur auf einer falschen Voraussetzung, sondern gerät auch in der aufgrund derselben gewonnenen Deutung mit dem Gesicht selbst in Widerstreit. Dieses selbst giebt sich in unmissverständlichem Wortlaut so, dass der Adler nacheinander seine 12 Fittige ausgestreckt habe, die nacheinander regierten; die letzten allerdings hätten teils nur ganz kurze Zeit regiert, teils hätten sie sich wohl aufgerichtet, die Herrschaft aber nicht bekommen. Von den 8 Federchen, die schon durch ihre Namen ‚pennacula‘, ‚alae minutae‘, ‚subalares‘, ‚contrariae pennae‘ als mit den ersten in gewissem Gegensatz stehend bezeichnet sind und kaum mit ihnen auf gleicher Stufe stehen, sind zwei mit den 12 ersten gleichzeitig gedacht (V. 22), zwei versuchen unmittelbar nach dem Verschwinden dieser Reihe eine

Regierung, verschwinden aber kurz hintereinander V. 26. 27, zwei werden von dem inzwischen erwachenden mittleren Haupt in Gemeinschaft mit den beiden andern Häuption am gleichen Vorhaben gehindert und umgebracht, während zwei sich gleich Anfangs in den Schutz des Hauptes auf der rechten Seite begeben haben. Sie dauern mit ihrem Beschützer bis zum Ende aus, nachdem der letztere nach dem Tode des mittleren Hauptes das linke Haupt verschlungen hat. — So stellt sich nach der Vision eine Entwicklung der Dinge dar, die der Deutung aus Kap. 12 im wesentlichen entspricht und für die Dillmann'schen Aufstellungen, trotz deren verlockender Einfachheit und Bequemlichkeit, keinen Raum lässt.

Diese Ablehnung der neuen Lösung des vorliegenden Rätsels, die zumteil ja bereits in Volkmar ihren Vorgang erfahren hatte, glaubten wir um so eher geben zu müssen, als sie nicht nur an sich unrichtig erschien, sondern auch in dem Punkte, der Volkmar gegenüber wesentlich neu war, nämlich der daran geschlossenen Hypothese der Entstehung von Kap. 12 ein sehr unwahrscheinliches Resultat zutage gefördert hatte. Die 15 oder gar 23 Kaiser nämlich, die Dillmann dort angegeben findet, sollen durch spätere christliche Überarbeitung aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts entstanden sein. Dass ähnliche Manipulationen wohl von Leuten vorgenommen werden, die sich verpflichtet sehn, aufgefundene Offenbarungen früherer Zeit für ihre Gegenwart zurechtzumachen, zeigt unter anderen das Beispiel des Redaktors der Apoc. Joh., der aus dem Tier mit den Köpfen — Caligula —, das römische Reich mit den Kaisern, und aus der Zahl 616 die Zahl 666 machte, wie Spitta a. a. O. S. 363 ff. 385 ff. sehr wahrscheinlich gemacht hat. Auch die christlichen Übersetzungen unseres Buches, Ar. und Arm., wimmeln ja von willkürlichen Umgestaltungen. Allein es kommt doch gewaltig darauf an, wann und unter welchen Umständen solche Manipulationen unternommen werden. Wenn ein Redaktor aus verschiedenem Material ein neues Buch herstellen wollte, so waren selbstverständlich allerlei derartige Massnahmen möglich; ebenso wenn ein christlicher Schriftgelehrter ein bisher minder bekanntes Buch für den Gemeindegebrauch zurechtmachte oder gar durch Übertragung aus einer fremden Sprache in die eigene es seiner Kirche völlig neu zugänglich machte. Da konnte er ohne weiteres ändern und einfügen, soviel ihm mit seinem Gewissen vereinbar schien. Anders aber, wenn ein Buch bereits in der Kirche in Gebrauch und mit Ansehn umkleidet war. Dass dies mit unserm IV. Esr. um 200 n. Chr. der Fall, bezeugt das Zitat des alexandrinischen Klemens (Stromat. III, 16 *διὰ τί γὰρ οὐκ ἐγένετο ἡ μήτρα τῆς μητρος μου τάφος* Ἐσδρας ὁ προφήτης λέγει = IV. Esdr. 5, 35). Nach ihm hätte dann noch, — und zwar gleichfalls in der griechischen Kirche,

denn alle Übersetzungen sind hier einstimmig, haben es also bereits im griechischen Text gelesen, — eine unberufene Hand die Änderungen in dem Text eines Buches vornehmen müssen, das so bekannt war, dass Klemens es ohne weiteres als prophetische Autorität zitierte! Das scheint unmöglich. Was hätte auch dazu veranlassen sollen? Klemens hätte das Buch noch mit den 6 Juliern, den 3 Soldatenkaisern und den 3 Flaviern vor sich gehabt, und er hätte es gelesen und benutzt, ohne sich daran zu stossen; und ganz mit Recht, denn so viel mit Daniel und der Apoc. Joh. herumgedeutet ist, so gut konnte man sich auch mit diesen Rätseln ohne Schwierigkeit abfinden. Unser R, der zur Zeit des von Dillmann für A gewonnenen Zeitpunkts, unter Domitian, auch nicht gearbeitet haben kann, da ja noch S 100 n. Chr. verfasst ist, und dem doch offenbar daran liegen musste, sein Buch für seine Zeit gültig zu machen, hätte ebenfalls die wenigen Könige, die eigentlich für ihn nicht mehr passten, ungeniert stehen lassen. Endlich die späten christlichen Übersetzungen, Ar. und Arm., denen wieder die vorgenommene Änderung in $12 + 8 + 3$ Regenten nicht mehr genügen konnte, erlaubten sich so viel Auslassungen, Änderungen und Zusätze und liessen diese einzige feste chronologische Grösse, die ihnen hinderlich sein musste, unangetastet! Und mitten dazwischen hätte ein unberufener Unbekannter die Hand an den Text legen sollen, um so vereinzelte Änderungen in dem seiner Kirche wohlbekannten Buch vorzunehmen! — Man sieht, wie hier alle Wahrscheinlichkeit schwindet. Ein Christ, der den Text sich zurechtmachen wollte, musste vor allen Dingen einen anstössigen Passus wie den von dem Tode des wiedergekommenen Christus in Kap. 7 streichen, den z. B. der resolute Armenier weglässt, nicht aber an unwichtige Sachen sich machen, mit denen man sehr gut auch so fertig wurde. Allein der Text des ohne Zweifel schon in dem Nimbus altprophetischer Autorität in die christlichen Gemeinden hineingekommenen Buches war schon zu gut durch dieses sein Ansehn geschützt, als dass man willkürliches Verfahren sich mit ihm erlaubt hätte.

(*Eigenes Resultat; Abfassungszeit und theologische Bedeutung.*) Man wird mir nun wahrscheinlich wenig Dank wissen, dass ich eine aussichtsvolle Hypothese zu widerlegen unternommen, ohne doch eigene neue Vorschläge machen zu können. Hier muss ich nämlich gestehn, dass ich über die von Gfrörer aufgestellten Sätze noch nicht hinausgekommen bin. Mir scheint ebenso, wie ihm, klar, dass unter den 3 Häuptern niemand anders verstanden werden kann, als die Flavii, unter den 12 Flügeln niemand anders, als römische Imperatoren, von Cäsar an, und zwar mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass unter den letzten derselben einige gewesen seien, welche die Herrschaft nur kurze Zeit inne gehabt, — Galba, Otho, Vitellius, — und

einige, welche sie nur angestrebt, nicht aber erreicht haben, — Usurpatoren, die nicht zum Ziele gelangten; Gfrörer macht hier Vindex, Nymphidius und Piso Licinianus namhaft und beruft sich dafür auf Schlosser's Gesch. d. alt. Welt, III, 1, 236 f. Die ‚Unterflügel‘ oder ‚Gegenflügel‘ möchte auch ich nicht als Herrscher des römischen Reichs ansehen, da sie doch offenbar an dem Adler nicht dieselbe Stellung einnehmen, wie die eigentlichen Schwingen, sondern mehr, so zu sagen, drankleben. Man sage nicht, das sei von den Soldatenkaisern gegenüber den Juliern wohl vorstellbar, sofern sie doch nie so ganz anerkannt wurden. Von Nerva, der dann doch auch zu den Unterflügeln gehören soll, konnte das nicht gesagt werden, sondern sah der Verfasser seine Regierung voraus, so musste er sie als eine ganz ordentliche über das ganze römische Reich erwarten, und so wären durch seine Einreihung in die Unterflügel die letzteren ihrer offenbar beabsichtigten untergeordneten Stellung doch wieder beraubt. Es drängt sich also das von Natur gegebene mit doppelter Notwendigkeit auf, die ‚Unterflügel‘ oder ‚Gegenflügel‘ als Unterkönige oder solche aufzufassen, die gegen den Willen der Kaiser innerhalb des römischen Reichs Herrschaften anstrebten (*contrariae pennae*). Gfrörer weist hier treffend darauf hin, dass für den Juden natürlich die Herrschaft über Palästina das wichtigste, an Interesse am höchsten stehende sein musste, das in einer jüdischen Apokalypse geradezu erwähnt werden musste, wollte sie das Interesse ihrer Leser befriedigen. Wir, die wir das übrige Buch Esra als ursprünglich dieser Quelle fremd erkannt haben und dieselbe als selbständige Schrift vor uns sehn, werden das doppelt zugeben müssen und in dem Nebenbild von den Unterflügeln eine Darstellung der jüdischen Geschichte jener Zeit, ihrer Könige, Usurpatoren und Prätendenten erblicken; denn es wäre sonst in dieser jüdischen Schrift von jüdischen Dingen überhaupt nicht die Rede. Wir können uns auch im einzelnen hier nur Gfrörer anschliessen und verweisen deshalb auf seine Ausführungen I, 88 ff.

Damit ist die Abfassungszeit der Quelle A bestimmt, nämlich z. Z. des Domitian, etwa bald nach 90, nach der Einführung des *census judaicus*. Vgl. Lücke Offenb. Joh., p. 101. Aus zelotischen, Rom aufs äusserste feindlich gesinnten Kreisen ist sie ohne Zweifel hervorgegangen, wiederum energisch in den politischen Zwecken das religiöse Interesse Israels aufgehn lassend. Für jene erregten Kreise ist sie gewiss charakteristisch, auch für den neu erwachenden kriegerischen Messiasglauben, der sie erfüllte; ein interessantes Seitenstück zu dem weltabgezogenen Sinn des Salathielbuches, das zu derselben Zeit entstand, und ein deutlicher Beweis, wieviel Veranlassung ein fernlebender, geistestiefer Volksgenosse haben mochte, wenn er von den aufgeregten Ideen der Palästinenser Kunde erhielt, den Messias-

glauben überhaupt zu verdammen. Das mochte er wohl deutlich genug sehn, dass jene aberwitzigen Unternehmungen an dem Felsenbau des römischen Reichs, der Beherrscherin ‚dieser Welt‘, zerschellen mussten. — Im übrigen wird die Deutung und chronologische Fixierung des Adlergesichts, nachdem wir seine Geschiedenheit von dem übrigen Buch erwiesen, kaum mehr so, wie bisher, im Mittelpunkt des Interesses stehen. Dass der R bei der Interpretation im 12. Kapitel hie und da seine Hand im Spiel gehabt habe, ist wahrscheinlich, aber verhältnismässig unwesentlich und würde eine zu eingehende Detailuntersuchung erfordern, als dass es uns möglich wäre, hier noch darauf einzugehn.

(*Die Quelle M. Allgemeine Zeitlage.*) Über das Gesicht von dem Mann aus dem Meere in Kap. 13 ist nun noch weniger zu bemerken, als zu A. Der Standpunkt der Schrift ist kein so ganz politischer, wie dort, mindestens kein so ganz antirömischer; der Gegensatz ist nicht der von den Juden zu Rom, sondern von Israel zur Heidenwelt. So übt auch der Messias seine Thätigkeit nicht ganz so direkt in Vernichtung der Könige und Regenten und der Auflösung eines Weltreichs, sondern mehr in religiöser Form als Verbrennung aller Gesetzunggläubigen durch das Gesetz. Wiederum scheint die politische Lage beigetragen zu haben zu dieser inneren Stellung des Verfassers. Das römische Reich erscheint hier nicht so geschlossen, wie in den vorausgegangenen Kapiteln, wo die Flavieherrschaft den Juden die gewaltige Einheit des Baues recht in Erinnerung gerufen hatte. Dort taucht der Messias ungedünken aus der Verborgenheit auf und vernichtet Domitian mitten in dessen Herrschaft; nur die kurze Regierung der beiden jüdischen Vasallen, die zur selben Zeit entsteht, ist noch ‚exile et tumultu plenum‘. Hier wird das Reich nicht in einheitlicher Ruhe überrascht, sondern beim Erscheinen des Messias sammeln sich die Völker von allen Enden der Erde gegen ihn, den Kampf aufgebend, den sie gegeneinander haben. Das Schriftchen scheint also wieder aus einer Zeit zu stammen, wo der Erdkreis ein Schlachtfeld war, und das römische Reich nicht in jener Weise stark und einig. Scheint dieser Umstand hinter die Dynastie der Flavier zurückzuweisen, so geschieht das erst recht durch die Vorstellung, die man aus V. 39—50 über die Lage des jüdischen Volkes gewinnt, aus der heraus unser Verf. geschrieben haben muss. In dieser Stelle, auf die wir schon im 1. Abschnitt unseres Buches hingewiesen haben, treten die 10 Stämme zu den 2 Stämmen in Gegensatz, und zwar, als z. Z. des 2. Tempels, jene als in der Zerstreuung lebend, diese als noch in dem heiligen Lande befindlich. Wohl bemerkt, das ist mit dieser Stelle ganz anders, als mit der dem R zugewiesenen 12, 24 ‚qui salvati sunt super fines meos‘. Dort war das ‚qui salvati sunt‘

= ‚ipse salvabitur‘ 6, 25 = οὗτος σωθήσεται Matth. 24 sehr leicht als Zusatz zu erkennen, weil jene Apokalypse garnicht an allgemeine Naturereignisse oder sonstige Schrecken denkt, aus denen Israel hätte ‚gerettet werden‘ können, sondern nur eine sehr deutliche richterliche Thätigkeit des Messias im Auge hat, die er ohne jede Vorbereitung ganz direkt an Rom und seinem Kaiser ausübt. Hier dagegen sind die Worte V. 48: ‚sed et qui derelicti sunt de populo tuo, qui inveniuntur intra terminum meum‘ aus langer Hand vorbereitet und nicht von dem gesamten Text zu trennen, da ja ausdrücklich von vornherein als die, welche der Messias von fern her ruft, nur die 10 Stämme bezeichnet worden sind, also die übrigen zwei, die eigentlichen Ἰουδαῖοι, von selbst dazu in Gegensatz treten als die, welche noch um Zion herum konzentriert sind und nicht einer besonderen Sammlung bedürfen. Diese Schrift entstammt also einer Zeit, wo man im wesentlichen bei den Israeliten der Zerstreuung noch an die 10 Stämme dachte, weil das Gros des eigentlich jüdischen Volkes noch an Ort und Stelle war. Dass das nach 70 nicht möglich ist, liegt auf der Hand. Man vergleiche nur einmal Quellen, deren Abfassung nach jener Katastrophe verbürgt ist. A können wir freilich hier nicht heranziehen, denn als rein politische Flugschrift fasst sie rein die Regierungen, nicht die Mischung der Völker ins Auge. Um so deutlicher sind die Schlusskapitel der Apoc. Baruch. Dort scheidet der Seher zwischen den 10 Stämmen und den zweien. An die letzteren schreibt er — als aus dem öden Palästina nach Babylon! Das ist nach 70 geschrieben. Ebenso in S, 100 n. Chr., wo die eigentliche Gemeinde in Babel erscheint, also jedenfalls im Exil, und höchstens ein kümmerlicher Rest im heiligen Lande noch sein kann. Es ist ja auch ganz selbstverständlich, dass die beiden Stämme, welche die assyrische Gefangenschaft nicht geteilt, als ‚derelicti, qui inveniuntur inter terminum sanctum‘ nur bezeichnet werden konnten vor jenen grossen Massendepортationen, welche die babylonische Gefangenschaft zu wiederholen schienen.

(*Kein Auferstehungsglaube; pompeianische Zeit. Parallelen mit J² und Pss. Sal.*) Es ist nun deshalb doch noch nicht nötig, mit der Datierung der Schrift bis vor die Zeit hinaufzugehen, wo die erste grosse Deportation der Gemeinde des zweiten Tempels stattfand, vor die Zeit des Pompeius; vgl. Ps. Sal. 9: Ἐν τῷ ἀπαχθῆναι Ἰσραὴλ ἐν ἀποικεσίᾳ εἰς γῆν ἄλλοτριάν, ἐν τῷ ἀποστῆναι αὐτοὺς ἀπὸ κυρίου τοῦ λυτρωσαμένου αὐτούς, ἀπερῶρίφησαν ἀπὸ κληρονομίας κτλ. Jene Deportation war immerhin nicht so gross, dass nicht nach einigen Jahrzehnten die 2 Stämme wieder das Gefühl hätten haben können, geschlossen zusammenzuwohnen. Ein anderer Grund aber macht diese Datierung trotzdem wahrscheinlich. Ohne Zweifel hat der

Verf. von M dem Kreise der Gesetzesgelehrten angehört; das geht teils aus der detaillierten Ausführung des Schicksals der 10 Stämme, die mit dem Anspruch einer gewissen Neuheit auftritt, teils aus der Bedeutung des Gesetzes beim messianischen Gericht (*perdet eos sine labore per legem, quae igni assimilata est*) mit Gewissheit hervor. Nun ist aber höchst unwahrscheinlich, dass ein Gelehrter aus diesen Kreisen in einer Zeit, die lange nach der Errichtung der Römerherrschaft lag, noch ein Bild messianischer Hoffnung gehabt habe, in dem die Auferstehung fehlte. Aus der pompeianischen Zeit finden sich dagegen noch bedeutende Denkmale, die den Auferstehungsglauben nicht haben, aus gesetzfrendlichen jerusalemischen Kreisen hervorgegangen: die beiden grossen Schriften, die wir aus jener Zeit haben, J² aus Apoc. Joh. und der Psalter Salomo's kennen ihn nicht. In J² ist die Messiasschlacht geschlagen, die gott- und gesetzfeindlichen Gewalten sind zerstört, da kommt das himmlische Zion vom Himmel herab, von Engeln bewacht, Israel geht aus und ein, die Völker der Welt bringen ihre herrlichen Gaben, — und die Weltgeschichte geht weiter *εἰς αἰῶνα*. Keine Ahnung von Auferstehung, ja kein Platz ist für sie da in der vollständigen Entwicklung der messianischen Ereignisse. Ebenso ist sie den Psalmen Salomo's fremd. Es ist wunderbar, dass man bisher das Gegenteil behauptet hat, und dass auch Wellhausen, Phar. und Sadd. S. 119. 144, Schürer a. a. O. S. 460 f. so berichten. Die Stellen, die letzterer anführt, sind (ebenso wie bei W.) Ps. Sal. 3, 16; 14, 2 ff. Die letztere zuerst vorzunehmen, so ist dort zwar, wie in vielen andern Stellen der Pss. Sal. und der alttestamentlichen Psalmen von der *ζωὴ εἰς αἰῶνα* die Rede; aber es ist ja doch mit keinem Wort gesagt, dass dies ein Leben nach dem Tode sein solle, sondern ein Leben vor dem Tode, des einfachen Sinnes: „du wirst deinen Heiligen nicht die Verwesung sehn lassen“. Das ist über allen Zweifel klar, wenn V. 3 sagt: *ἡ φυτεία αὐτῶν ἐρριζωμένη εἰς τὸν αἰῶνα, οὐκ ἐπιλήθονται πάσας τὰς ἡμέρας*. Es ist ganz dasselbe, wie Ps. 1: „der ist wie ein Baum, gepflanzt an den Wasserbächen, und seine Blätter verwelken nicht“; die Gottlosen dagegen *κληρονομία αὐτῶν ἄδης καὶ σκότος καὶ ἀπώλεια, καὶ οὐχ εὐρεθήσονται ἐν ἡμέρᾳ ἐλέου δικαίων*, nämlich an dem Tage, wo Jehova die Gerechten von jeder Not befreit, die Gottlosen dagegen in *ἄδης καὶ σκότος καὶ ἀπώλεια* hinabschickt. Ganz genau so liegt die Sache im vorhergehenden Psalm, wo es ebenfalls heisst: *ἡ γὰρ ζωὴ τῶν δικαίων εἰς τὸν αἰῶνα*, V. 9. Dort geht nämlich vorher: *ἐν περιστολῇ παιδεύεται δίκαιος, ἵνα μὴ ἐπιχαρῇ ὁ ἁμαρτωλὸς τῷ δικαίῳ . . . ὅτι φείσεται κύριος τῶν ὁσίων αὐτοῦ καὶ τὰ παραπτώματα αὐτῶν ἐξαλείψει ἐν παιδείᾳ, ἡ γὰρ ζωὴ τῶν δικαίων εἰς τὸν αἰῶνα*. Gott züchtigt den Gerechten nur sanft, dass der Gottlose nicht über ihn frohlocke; denn er

wird schliesslich durch Züchtigung die Sünden des Gerechten abwischen und ihn leben lassen *εἰς αἰῶνα*, den Gottlosen dagegen wird er vertilgen von der Erde. So überall, wo die *ζωὴ εἰς αἰῶνα* vorkommt; und in 3, 16, worauf wohl hauptsächlich gebaut werden soll, liegt die Sache vollends so einfach, dass man kaum einsieht, wie man hier etwas von der Auferstehung der Toten lesen will. Freilich heisst es dort: *οἱ δὲ φοβούμενοι κύριον ἀναστήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον, καὶ ἡ ζωὴ αὐτῶν ἐν φωτὶ κυρίου καὶ οὐκ ἐκλείψει ἔτι*. Allein das ist dort nicht etwa ein Aufstehn von dem Tode, sondern ganz einfach ein Aufstehn von einem Fall, den man hier auf Erden gethan, bei dem man aber ganz fröhlich am Leben geblieben ist. Der ganze Ps. handelt nämlich vom Hinfallen und Aufstehn. ‚Wenn der Gerechte strauchelt‘, heisst es V. 5, ‚so preist er den Herrn, fällt er, wartet er ab, was der Herr mit ihm beginnen werde‘. Es ist also keineswegs ein Todesfall, sondern ein Fall ins Unglück. ‚Der Gottlose dagegen, wenn er fällt, verflucht sein Leben und den Tag seiner Geburt‘ V. 11; darum wird er auch nicht aufstehn, sondern sein Verderben, seine *ἀπώλεια* bleibt *εἰς αἰῶνα* V. 13. Die Gottlosen dagegen werden wieder aufstehn — nämlich von ihrem Unglücksfall, *εἰς ζωὴν αἰώνιον, καὶ ἡ ζωὴ αὐτῶν ἐν φωτὶ κυρίου καὶ οὐκ ἐκλείψει ἔτι*. Man sieht, dass hier absolut nichts von einer Totenaufstehung zu lesen ist, und dass man sich vielmehr hüten sollte, den Begriff *ζωὴ αἰώνιος* in diesen Schriften mit unserm supranaturalistischen Massstab zu messen. Wie fremd ein Leben nach dem Tode dem Psalter Sal. ist, geht nicht nur mit Gewissheit aus dem ganzen Ton hervor, der rein auf dies Leben, seine Beglückung und seine Erhaltung ausgeht, — unmöglich könnte Hoffnung und Gebet sich so durchweg um Bewahrung vor dem Tode drehen, wenn die Psalmisten eine Errettung aus dem Tode bevorstehend glaubten, — sondern wird noch ausdrücklich durch Stellen bewiesen wie die Ps. 17, 50, wo nach Schilderung der Herrlichkeit der messianischen Zeit der Sänger ruft: *μακάριοι οἱ γινόμενοι ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, ἰδεῖν τὰ ἀγαθὰ Ἰσραὴλ ἐν συναγωγῇ φυλῶν, ἃ ποιήσει ὁ θεός*. Glückselig sind die, denen vergönnt ist, jene Zeit zu erleben, — der Sänger wünscht, dass es ihm noch beschieden sein möchte, im folgenden Vers betet er darum; dass man gestorben sein könnte und dennoch *ἰδεῖν τὰ ἀγαθὰ Ἰσραὴλ*, kommt ihm nicht in den Sinn.

So ist in den gesetzestreuen Kreisen, von denen wir direkte Kunde haben aus jener Zeit, — an Jes. Sirach brauche ich wohl nur noch zu erinnern, den sein Enkel doch auch in nachdanielischer Zeit übersetzte — die Auferstehungshoffnung, die in den Bedrängnissen vor der Makkabäerzeit zuerst ausgesprochen wurde, nicht zu bemerken, in den literarischen Denkmalen selbst sogar ausdrücklich ausgeschlossen. Nehmen wir nun dazu, dass

nur wenige Jahrzehnte später, z. Z. der Abfassung von E, der Auferstehungsglaube (allerdings in einem verhältnismässig vorgeschrittenen Kopf) schon supranaturalistische Färbung gewonnen hatte, also sicher schon recht eingebürgert war (wofür auch Henoch, Test. XII. patr. etc. sprechen), so werden wir mit unserm Büchlein auf eben jener Epoche stehn bleiben. Denn in ihm findet sich dieser Glaube gleichfalls nicht. Mit Eintritt der messianischen Zeit erwartet es die Auferstehung sicherlich nicht, sonst hätte dieselbe bei der Gelegenheit, wo die Schaar der vom Messias zu beglückenden beschrieben wird, erwähnt werden müssen. So könnte sie höchstens vorhanden sein, wenn der Verf. ein Ende der messianischen Zeit und ein jüngstes Gericht nach derselben annähme. Diese Annahme aber scheint hier nicht vorzuliegen. Nicht nur, dass allein die Sammlung der Zerstreuten und die Einrichtung des seligen Reiches mit aller Umständlichkeit beschrieben wird, und die Sache damit schliesst, ohne auch nur eine Andeutung, dass darauf noch etwas weiteres folgen solle; durch die Art, wie die Vertilgung der gottfeindlichen Mächte erfolgt ist, scheint ein jüngstes Gericht nicht mehr denkbar. Dieselbe ist ja bereits als ein Gerichtsakt, durch das Gesetz, vor sich gegangen, die Gottlosen sind schon durch das überirdische Feuer verbrannt. Damit ist einer solchen Verbrennung als späterem definitiven Gerichtsakt, — wie er z. B. in J¹ aus Apoc. Joh. geschieht, wo die Vernichtung vorher keine überirdische Verbrennung, sondern eine irdische Schlacht gewesen ist V. 7, — der Raum genommen. Endlich ist mit dem Messias zugleich das himmlische Jerusalem von oben herabgekommen. Dies schliesst ein, dass der Grund, auf dem es jetzt steht, das Säkulum, dem es nun angehört, keiner weiteren Vernichtung preisgegeben werden soll, da die Himmelsstadt ja sonst in den Ruin hineingezogen werden würde. Wo die ewige Stadt einmal in Erscheinung getreten ist, — sei es oben nach dem Weltende, sei es unten auf Erden durch ihr Herabkommen aus den Wolken, — da soll das in ihr sich entfaltende selige Leben ewig währen. Das ist selbstverständlich, und es lässt sich keine Quelle anführen, wo es anders gedacht sei. So erhofft auch M eine ewige Seligkeit auf dieser Welt, um das ewige Zion her, in dem der Messias thront, inmitten der neu versammelten Gemeinde Israels, dasselbe Bild, das der Ps. Sal. ausmalt, wenn er sich sehnt *ἰδεῖν τὰ ἀγαθὰ Ἰσραὴλ ἐν συναγωγῇ φυλῶν ἃ ποιήσει ὁ θεός*. Auch hier ist ja schliesslich der, der die Rückkehr der fernen Stämme ermöglicht, indem er die Flüsse vor ihnen austrocknet, Gott selbst V. 47. Noch enger ist die Verwandtschaft mit dem eschatologischen Bilde von J². Die Entwicklung ist hier, wie dort: überirdisches Erscheinen des Messias, Vernichtung der gottfeindlichen Mächte, Beglückung Israels in dem herabgekommenen himmlischen Jerusalem. Es

fehlen die 7 Plagen, die J² aus der Traditionsreihe der ägyptischen Plagen übernommen, und das Gericht über Rom; letzteres, weil wir hier noch vor der pompeianischen Eroberung und Deportation uns befinden und der Gegensatz noch mehr der allgemeine gegen die Gesetzungsläubigen ist, als der spezielle gegen Rom. — Weit hinter diesen Zeitpunkt zurückgehn wird man kaum können, weil die Entstehung dieser Schrift wohl nur zu einer Zeit denkbar ist, wo die Hasmonäerherrschaft ihr Ansehn eingebüsst hatte und neue messianische Wünsche nahe legte; so weit aber mit ihr nach vorn zu rücken, dass wir in eine Zeit kämen, wo die Wunden der pompeianischen Deportation schon hätten vernarbt sein können, halte ich wegen des besprochenen eschatologischen Gehalts nicht für angänglich. Der Auferstehungsglaube scheint unter der Römerherrschaft sehr bald wieder zur Herrschaft gekommen zu sein, vielleicht mit, weil die jüdische Exklusivität durch sie erschwert, die Durchsetzung mit hellenistischen Elementen wieder beschleunigt wurde. — Wir werden also kurz vor der pompeianischen Epoche, vielleicht vor Ausbruch des Streits zwischen Hyrkan und Aristobul, stehn bleiben. Der asiatische Wirrwarr des mithridatischen Kriegs, der dem Palästinenser in ziemlicher Nähe die Völker der Welt im Kampf gegeneinander zeigte; ist auch eine ganz passende Grundlage für die Idee unsers Verf., dass alsbald bei dem Erscheinen des Messias die Völker ihn sehen, den Kampf, den sie gegeneinander haben, lassen und sich zum Streit gegen ihn selber zusammenrotten werden. — Die chronologische Fixierung unserer Schrift und der Hinweis auf ihre geschichtliche Bedeutung ist damit zugleich gegeben.

Auch hier mussten wir uns, was die Thätigkeit des R innerhalb ihrer Grenzen anlangt, auf geringe Urteilsabgabe beschränken. Es ist schon von vornherein anzunehmen, dass er bei der Einfügung der Quelle in sein Buch, bei der Art, wie er Interpretation an Vision fügte und wieder das Ganze an das folgende anband, von dem Gesamtplan, den er bisher verfolgt, und dem Tenor, den die Hauptquellen anwiesen, sich hat leiten lassen. Doch würde eine Detailuntersuchung darüber auch hier mit ihrem Wert nicht im Verhältnis stehn zu dem Raum, den sie einnehmen und der retardierenden Wirkung, die sie auf unsere ganze Abhandlung ausüben würde. Die Schrift als eine Esraapokalypse anzusehn, liegen hier noch weniger Bedenken vor, als in E. Geschrieben z. Z. des zweiten Tempels, setzt sie eine Lage Jerusalems voraus, die zu der Situation Esra's ganz wohl stimmen würde. Da sie im übrigen, bei Voraussetzung solchen Pseudonyms, durch nichts aus ihrer Rolle herausfallen würde, auch offenbar in Jerusalem oder dessen Umgebung sich abspielt, so liegt kein Grund vor, weshalb man ihr den Esra-titel absprechen sollte.

(*Die Quelle E²; zeitgenössisch mit S.*) Das Schlusskapitel setzt nun bereits voraus, dass die vorhergehenden Quellen, E, M und möglichenfalls auch A, die Umgestaltung der Salathiel-apokalypse in ein Esrabuch bereits zuwege gebracht haben; denn weder in der Handlung, noch in der apokalyptischen Entwicklung bringt es irgendwelchen Abschluss oder notwendige Ergänzung, da es als Siegel auf die stattgehabten Enthüllungen keineswegs angesehen werden kann; vgl. o. S. 118. Ewald's Empfindung bewährte sich dort als zutreffend, dass das Kapitel dazu da sei, dass das ganze Buch, so viel Widersprüche es zu der Lage des geschichtlichen Esra enthalte, wenigstens etwas über ihn selber und die von ihm bekannte Thätigkeit bringe. Mit dieser Absicht tritt unser R in V. 49. 50 ganz offen hervor. Das Buch, dem er das 14. Kapitel entnahm, wollte gleichfalls als von Esra geschrieben gelten, denn es liess ihn in erster Person reden, und hatte noch mehr Ereignisse aus seinem Leben enthalten, wie die unvermittelte Einführung der Eiche 14, 1 und der 3 Tage 13, 56 zeigt; vgl. o. S. 115 f.; der R fügt jetzt aus eigener Machtvollkommenheit hinzu: *et in eis raptus est Esra et assumptus est in locum similium eius, postquam scripsit ista omnia. ipse autem vocatus est scriba scientiae Altissimi usque in saecula saeculorum*. Man wird mit der Ansetzung des Esrabuches, aus dem er dies Kapitel entnahm, in grosses Alter hinauf nicht gehn dürfen. Die Daten, welche darin enthalten sind, und aus denen man Material dafür hat entnehmen wollen, lassen kaum etwas über die Abfassungszeit schliessen. Es sind dies die beiden Stellen 14, 11, wo von dem in 12 Teile geteilten Säkulum 10½ als vergangen angegeben werden, und 14, 48, wo die Promulgation der 94 Bücher auf das Jahr 5042 der Welt angesetzt wird (so nach Syr., nach Aeth. und Arm. 5004, nach Ar. 5025). Die erstere Stelle, welche den Grund angiebt, weshalb Esra (den Weltuntergang nicht mehr erleben könne, sondern) zum Himmel aufgenommen werden müsse, will, der Natur der Sache gemäss, den Zeitpunkt des geschichtlichen Esra angeben und sagt über die Zeit des Verfassers garnichts (vgl. oben). Stammt sie mit V. 48 aus derselben Feder, so wäre das nur in der Weise möglich, dass die Zwölftteilung aus der Ansicht stammte, das Säkulum werde 6 Gottestage dauern; diese Gottestage würden mit 1000 Jahren pro 1 Tag und 1 Nachtwache, oder 500 Jahren jeder Tag, 500 jede Nacht berechnet, sodass 12 Teile zu je 500 Jahren herauskämen. Von diesen wären 10 verstrichen, und die erste Hälfte des elften wäre im Verstreichen; wir befänden uns also zwischen 5000 und 5250 der Welt, was dem Jahre 5042 aus V. 48 ungefähr entspricht, da dort bei der augenscheinlichen Unsicherheit des Textes die Zahl nicht gepresst werden darf. Dann hätte der Verf. den historischen Esra auf diese Zeit angesetzt und sich

dabei nicht an die Ära des hebräischen Kanon gehalten, der nur etwa das Jahr 3690 ergeben würde, sondern an die der LXX. Allein dieser ganze Aufbau beruht auf der Exegese, die V. 12 auf $1\frac{1}{2}$ statt auf $2\frac{1}{2}$ Weltteile deuten will, und wir haben schon oben (S. 124) ausgesprochen, dass wir diese Auslegung für durchaus unstatthaft halten. Die Wahrscheinlichkeit wächst also, dass V. 48 nicht zur Quelle gehört, sondern ein Zusatz des R ist, und er würde daher wiederum nichts für die Zeit seiner Esraquelle, sondern höchstens für seine eigene etwas beweisen. Auch dafür würde nicht die hebräische, sondern nur die alexandrinische Ära ausreichen, und überhaupt der ganze dadurch gewonnene Anhalt bei der schwankenden Zahlenüberlieferung an dieser Stelle ein sehr unbedeutender sein.

Haben wir somit bestimmte Anhaltspunkte für die Fixierung dieses Abschnitts in ihm selber nicht, so werden wir trotzdem seine Entstehung nicht weit von derjenigen der Quelle S abliegend vermuten dürfen. Die supranaturalistische, weltflüchtige Lebensanschauung ist dieselbe, wie dort, der Menschenleib, den Esra noch trägt, ist eine Last, die Natur, aus der er besteht, schwach (V. 14), im Jenseits wird alles anders. Und wenn der Verf. dem Säkulum von Esra's Zeit ab noch etwa 1250 Jahre als bevorstehend prophezeit, also von der eigenen ab noch ungefähr 700, so thut er es gewiss nicht aus grosser Lust an dem Bestehen der Welt, sondern weil er die Berechnung für richtig hält: die Welt steht 6000 Jahre. Dass er sich auch sonst genauer an die Geschichte hält, als der lebensüberdrüssige Apokalyptiker aus S, zeigt auch sein Verharren in der geschichtlichen Situation Esra's, von der aus er noch eine Vorbereitung für das Erdenleben künftiger Jahrhunderte für nötig hält, während S seine geschichtlichen Bilder nur allegorisch gebraucht und von diesem Standpunkt aus dem Salathiel prophezeien lässt: von dem Äon sind nur noch ein paar Tage übrig, wie die Tropfen nach dem Gewittersturm. Dass übrigens beide Schriften auf derselben Grundanschauung ruhen, zeigt namentlich auch die Inspiration Esra's in der Form vom Genuss flüssigen Feuers. Hier haben wir die in Kap. 1 dieses Abschnitts ausgeführten Vorstellungen noch einmal mit derselben Deutlichkeit; der Geist als körperliche Lichtsubstanz. Es ist etwas weit anderes, als in M, wo das Gesetz zwar auch schon als Feuerflamme im Munde des Messias erscheint, aber noch in der alten populären Form des sengenden und verbrennenden Blitzes vom Sinai, der erst den Ausgangspunkt zu der späteren Philosophie der Hellenisten bildete. Wir werden also recht thun, E² im allgemeinen als derselben Epoche in der Entwicklung jüdischen Denkens entsprungen festzuhalten, der S entstammt. Nach unten hin, ins 2. Jahrhundert hinein, wird eine bestimmte Grenze gesetzt

sein, wenn es gelingt, festzustellen, wann denn nun der R diese Einzelquellen zu seinem Ganzen zusammengefügt hat.

(*Der Redaktor; Person und Zeit.*) Wir haben bereits mehrfach Gelegenheit gehabt, zu betonen, dass es sehr schwer fällt, selbst wenn die einzelnen Bestandteile einer Komposition, wie die vorliegende ist, mit Bestimmtheit erkannt sind, die Stücke im einzelnen zu bestimmen, die nun dem Redaktor derselben zuzuschreiben sind. Er wird manche Vorstellungen aus der einen Quelle in die andere versetzen, manches auch in der Einrahmung der einzelnen selbstständig hinzufügen, was der Anlage des Ganzen entspricht, die er im Auge hat. Sehr detaillierte Erörterungen sind nötig, um dem allen nachzugehen, und wir gestehen gern, dass hier bei unserm Buch noch viel zu thun übrig bleibt. Dennoch werden einige Erwägungen möglich sein, die über Person und Zeit des Redaktors, sowie über den Plan seines Werkes etwas Klarheit verbreiten können. In den ersten Kapiteln des textkritischen Teils haben wir über einigen sonst minder wichtigen Stellen etwas länger verweilt, um über die Denkweise und innere Stellung dieses Mannes etwas klar zu werden. Wir gewannen dort den Eindruck, als sei er ein in rabbinischer Gelehrsamkeit nicht unbewandelter Mann gewesen, in der Schätzung des moralischen Wertes Israels minder bescheiden, in der Betrachtung der heidnischen Mitmenschen weniger milde, als der Verfasser des Buches S. Der Eindruck wird verstärkt, wenn wir jetzt den Zusammenhang des Gesamtwerkes überschauen. Als Grundstock desselben lässt sich mit Recht die Salathielapokalypse ansehen, nicht allein des bedeutenden Umfanges wegen, sondern auch, weil sie das Schema für die Anlage des Buches abgegeben hat. Ihr wesentlicher Inhalt ist die Theodizee wegen der Zerstörung Jerusalems, die Verweisung auf die jenseitige Welt und die Ausmalung der letzteren mit ihren verschiedenen Stufen und Stätten der Seligkeit. Sah der R sich bewogen, dies Buch durch Einflechtung anderer Bestandteile zu vervollständigen, so muss er selbst eschatologische Anschauungen und religiöse Bedürfnisse gehabt haben, denen jenes Grundbuch zwar in wesentlichen Punkten entsprach, in Einzelheiten aber doch nicht genügte. Diese Einzelheiten müssen in den andern Quellen enthalten sein und aus ihnen erschlossen werden. Das ist nun in E die Ausführung der Messiaswehen, der Vorzeichen des Weltendes, und der Bericht vom 400jährigen Reich nebst drangeschlossenem jüngsten Gericht. Beides bildet den wesentlichen Bestand dieser Quelle und findet sich in den übrigen teils garnicht, teils nicht in dieser Betonung und Ausführlichkeit. Der R wird also bei aller Bewunderung der supranaturalistischen Hoffnungen von S auf den Gedanken an eine zeitweilige Weltbeherrschung durch Israel nicht haben verzichten mögen und in der Art, wie hier

deutlich dieses messianische Reich und sein Abschluss durch das allgemeine Weltende gelehrt wird, eine Anschauungsweise gefunden haben, welche der seinigen sonderlich entsprach. Die Messiaswehen sind ihm ohne Zweifel ein wichtiges Stück in der Ergänzung von S gewesen; vielleicht auch, dass er einige derselben mit den eigenen Zeitläuften verglichen, dass er den unverhofften Weltherrscher auf den Nero redivivus gedeutet hat u. dgl. m. Sicher aber ist, dass ihm die Weise, wie Rom in beiden Schriften so glimpflich wekommt, nicht behagt hat, und dass er einen ausdrücklichen Bericht von dessen Untergang für wünschenswert gehalten; denn dies, als der einzige Inhalt von A, kann der einzige Grund gewesen sein, weshalb er diese Schrift seinem Buche einverleibt hat. Es gehörte ein recht gründlicher Hass auf Rom und ein recht gründliches Verlangen nach Umgestaltung der Dinge auf dieser Erde dazu, um ein Blatt wie das Adlergesicht in ein Werk hineinzuarbeiten, das im allgemeinen so demütig und resigniert die Weltgeschichte ansieht, so ganz in der Weltmacht Roms die gerechte Zuchtrute sieht, mit der Gott waltet über dem der Sünde und dem Elend bis ans Ende verfallenen Säkulum. Möglich, ja wahrscheinlich ist, dass ihm dann die beiden Schriften, die von der Wirksamkeit des sein Erdenreich aufrichtenden Messias sprachen, noch nicht deutlich genug von dem Gericht redeten, das um diese Zeit über alle Heiden, die neidischen Völker, ergehen sollte. E enthielt sie, aber nur implicite, A sprach nur von dem politischen Fall Roms; da war M willkommen, wo der Messias alle Völker verbrennt durch das Feuer des vernichtenden Gesetzes. — So sehen wir aus der Betrachtung der Gesamtkomposition in dem R denselben Mann wieder, der uns bei jenen einzelnen Textstellen auffallend geworden war: den fanatischeren Juden, der auf die Heiden nicht so milde blickte, wie S, und an der politischen Zukunft seines Volkes nicht verzweifeln mochte. Daneben erkennen wir den erbitterten Gegner Roms, der in ihm die Weltmacht sah, die das Volk Israel in widergöttlichem Frevel drückte und im Namen Gottes von dem gesetzgläubigen Volk zerstört und in dieser Weltherrschaft abgelöst werden musste.

Haben wir nach allem diesem einen Zeloten vor uns, in der apokryphen Literatur wohlbewandert, der die politische Stellung seines Volkes mit Eifer verfolgt und in seinem bedeutenden religiösen Sammelwerk den Hass gegen Rom nährt, so ist das geeignet, auch auf Ort und Zeit seiner Arbeit ein Licht zu werfen. Dass er in Palästina gearbeitet, ist auch aus Kompositionsgründen höchst wahrscheinlich. Sehr viel leichter war, dass einem Gelehrten hier die grosse, ursprünglich offenbar auch mit für die noch im heiligen Lande weilenden Volksgenossen geschriebene Salathielapokalypse aus Rom in die Hände

fiel, als dass alle die einzelnen kleinen Schriften, deren Abfassung in Palästina feststeht, nach Rom gekommen wären. Noch weniger dürfte man über die Zeit im ungewissen sein. Über den Bar-Cochba-Krieg darf man schwerlich hinausgehen, da von dieser Zeit ab einerseits wohl das Sammeln der apokalyptischen Flugblätter und Schriften in Palästina ein Ende hatte, andererseits kaum noch der Übergang jüdischer Schriften in den Gebrauch christlicher Gemeinden angenommen werden darf, endlich das Treiben der Zeloten ein Ende hatte. Das Esra-Buch gilt ja schon dem Clemens Alexandrinus als autoritativ. So werden wir in dem Werk unsers Redaktors eine jener Arbeiten zelotisch gesinnter Volksleiter zu sehen haben, die im Anfang des 2. Jahrhunderts mit Wort und Schrift den Bar-Cochba-Krieg vorbereiteten und dabei den ersten Ansatz machten zu der, in der späteren Kabbalistik so beliebt gewordenen Beurteilung der Heiden, die ihnen Menschenwürde und Menschenrechte völlig absprach; vgl. oben zu 3, 36. Freilich, der würdige Verf. von S würde schweres Leid empfunden haben, sein Werk zur Grundlage gemacht zu sehen für solch ein Buch. Das Verhältnis dieses Teils zum Ganzen macht nun auch nötig, sich ziemlich in der Nähe der durch den letzten jüdischen Krieg des Bar-Cochba gesteckten Grenze zu halten. Denn damit ein Buch, das ums Jahr 100 n. Chr. erschienen war und doch erst bald nachher nach Palästina gelangt sein konnte, in ein anderes Buch anderen Namens hineingearbeitet werden konnte, muss man sich doch immerhin einen gewissen Zeitraum als verstrichen denken. Wir werden also berechtigt sein, die Abfassung der Komposition als ca. 120 n. Chr. geschehen zu denken. Die Sage vom Nero redivivus, auf die der R jedenfalls den König 5, 6 gedeutet haben muss, war zu jener Zeit im jüdischen Volk mehr als je lebendig.

Ein wichtiges Moment, den Plan, die selbstständige Bedeutung, die Zusammenhänge mit der zeitgenössischen Literatur und damit indirekt auch die Abfassungszeit unseres Buches noch näher zu beleuchten, würde sein die Vergleichung desselben mit der Apoc. Baruch. Sie ist bereits mehrfach in diesem oder jenem Stück unternommen worden, kann aber zu einem Resultat erst führen, sobald eine genaue Textuntersuchung jener Apokalypse, die in keinem Fall einheitlich ist, stattgefunden hat. Das ist bis jetzt noch nicht geschehen. Lehrreich würde solche Untersuchung auch deswegen sein, weil sie vielleicht ebenso, wie wir hier eine Reihe Esraapokalypsen haben, eine Reihe kleiner Baruchapokalypsen herausstellen würde, und dies manchen noch ruhiger machen dürfte, der sich jetzt vielleicht noch fragt, ob es denn keine Schwierigkeit mache, so viele kleine Schriften als unter dem Namen des Einen Mannes ausgegangen anzunehmen. Wir können solchem Zweifeln gegenüber schon jetzt

teils darauf hinweisen, dass gerade Esra nach unserer Schrift E² alle 94 Offenbarungsbücher geschrieben haben soll, also doch von vornherein einige derselben auch wohl seinen Namen tragen können; dann aber haben wir schon in den biblischen „Esra“-Büchern, in den unserm Buch von der Vulgata angefügten Kapiteln gleichen Namens, in der von Gfrörer S. 70 namhaft gemachten Pariser *Ἀποκάλυψις Ἑσδρας* und in der syrischen Esraapokalypse (Spitta S. 96 f.) hinlängliche Beispiele, wie beliebt der Name des gefeierten „Esra des Schreibers“ zur Benennung von Büchern, die auf Offenbarungsautorität Anspruch erhoben, gewesen ist.

teils darauf hinweisen, dass gerade Esra nach unserer Schrift E² alle 94 Offenbarungsbücher geschrieben haben soll, also doch von vornherein einige derselben auch wohl seinen Namen tragen können; dann aber haben wir schon in den biblischen „Esra“-Büchern, in den unserm Buch von der Vulgata angefügten Kapiteln gleichen Namens, in der von Gfrörer S. 70 namhaft gemachten Pariser *Ἀποκάλυψις Ἑσδρας* und in der syrischen Esraapokalypse (Spitta S. 96 f.) hinlängliche Beispiele, wie beliebt der Name des gefeierten „Esra des Schreibers“ zur Benennung von Büchern, die auf Offenbarungsautorität Anspruch erhoben, gewesen ist.

Kabisch, Richard,

Das vierte Buch Esra auf seine Quellen untersucht

Göttingen 1889

Exeg. 553 bh

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11604454-1